UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04050 2056

JOHN M. KELLY LIBRARY

Donated by
The Redemptorists of
the Toronto Province
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR
TRANSFERRED
Prov. Torontinae
XV 3
BIBLIOTHECA PROV. TORONTINAE STUDENDATUS
TRANSFERRED
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO LIBRARY
BIBLIOTHECA PROV. TORONTINAE STUDENDATUS
TRANSFERRED

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

POUR VULGARISER LES THÉORIES D'ARISTOTE ET DE S. THOMAS

ET LEUR ACCORD AVEC LES SCIENCES

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

DU MÊME AUTEUR :

COURS COMPLET DE PHILOSOPHIE

Traitant DU MONDE (I. mouvement, II. matière, III. vie) — DE L'HOMME (IV. l'âme, V. la sensation, VI. l'idée) — DE DIEU (VII.) — *et de* LA MORALE (VIII.) *qui relie l'homme à Dieu.*

I. — **Théorie fondamentale de l'Acte et de la Puissance, du Moteur et du Mobile.** 5e édition. Grand in-8 raisin, *franco* 2 50

II. — **Matière et Forme en présence des sciences modernes.** 5e édition, *franco*. . . . . 4 »

III. — **La Vie et l'Evolution des espèces,** avec une thèse sur l'évolution étendue à la formation du corps de l'homme. 5e édition, *franco*. . . . . 4 »

IV. — **Le Cerveau, l'Ame et les Facultés** (Réfutation du matérialisme contemporain, avec planches anatomiques). 6e édition, *franco* 6 50

V. — **L'Objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes.** 5e édition, avec 20 figures, sur les illusions d'optique, *franco*. . . . . 4 »

VI. — **L'idée de Continu dans l'Espace et le Temps** (Réfutation du Kantisme, du Dynamisme et du Réalisme, avec figures). 5e édition, *franco*. . . . . 4 »

VII. — **L'Idée de Dieu d'après la Raison de la Science** (questions actuelles sur l'existence de Dieu, sa nature et ses rapports avec le monde). 578 pages. 4e édition, *franco* 7 50

VIII. — **La Liberté et le Devoir, Fondements de la Morale, et Critique des Systèmes de Morale contemporains** 7 50

Conférences ecclésiastiques du Diocèse de Paris. Années 1889, 1890, 1891, 1892, 1893, 1894, 1895 et 1896 ; 8 volumes in-8°.

Philosophia Scholastica, ad mentem Sancti Thomæ Aquinatis, recentioribus scientiarum inventis aptata (MM. Farges et Barbedette). 2 vol. in-12 . . . . 8 »

Cours de Philosophie scolastique d'après la pensée d'Aristote et de S. Thomas, mise au courant de la science moderne (Même ouvrage en français). 2 vol. in-8. . . . . 8 »

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

POUR VULGARISER LES THÉORIES D'ARISTOTE ET DE S. THOMAS
ET LEUR ACCORD AVEC LES SCIENCES

VIII

LA LIBERTÉ ET LE DEVOIR

FONDEMENTS DE LA MORALE

ET

CRITIQUE DES SYSTÈMES DE MORALE CONTEMPORAINS

PAR

Albert FARGES

Docteur en Philosophie et en Théologie
Ancien Directeur aux Séminaires de Saint-Sulpice
et de l'Institut catholique de Paris
Supérieur du Séminaire de l'Institut catholique d'Angers

BIBLIOTHECA
PROV. TORONTINAE
STUDENDATUS
TRANSFERRED

PARIS
BERCHE ET TRALIN, LIBRAIRES
69, RUE DE RENNES, 69

1902

Droits réservés

TRANSFERRED
HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 4 martii 1902.

H. ODELIN
vic. gén.

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

LA LIBERTÉ ET LE DEVOIR

FONDEMENTS DE LA MORALE

SOMMAIRE

DEUXIÈME PARTIE

Le Devoir, Principe régulateur de la Liberté.

TROISIÈME PARTIE

Critique

Des systèmes de morale contemporains.

LA LIBERTÉ ET LE DEVOIR

FONDEMENTS DE LA MORALE

Le renouveau de la Morale.

La Morale est la partie de la philosophie qui a le plus vivement suscité l'activité des esprits contemporains, si l'on en juge par le nombre surprenant et la variété des travaux publiés sur ce sujet, dans la dernière moitié du XIXe siècle ; et ce mouvement, loin de se ralentir, semble vouloir s'accentuer encore avec le siècle qui commence.

Ses causes :

Les moralistes sont devenus légion, tandis que les métaphysiciens demeurent toujours rares. Il est en effet relativement aisé d'entendre la morale et de se croire appelé à la vocation de moraliste, voire même de réformateur de la morale. La métaphysique, au contraire, est beaucoup plus ardue : il sera toujours moins facile d'en éclairer les profondeurs que de la railler avec esprit. Cependant là n'est pas la raison adéquate de cette surabondance de publications sur la morale. En voici deux autres causes, ce nous semble, plus dignes de remarque : une crise sociale qui se prépare, et une crise intellectuelle qui se termine.

Une crise qui se prépare.

Les questions sociales sont à l'ordre du jour. Bon gré, mal gré, elles s'imposent à tous les esprits réfléchis. Jamais peut-être, dans tout le cours de l'histoire, l'ordre social n'a été si violemment attaqué dans ses fondements les plus essentiels. Or ces fondements reposent sur les principes de la morale. Il n'est donc pas étonnant qu'en obéissant à un besoin, soit ins-

tinctif, soit réfléchi, de conservation sociale, de nombreux écrivains soient accourus sur la brèche pour défendre les bases morales chancelantes de la société contemporaine, et repousser les assauts furieux de l'ennemi.

Mais il est une autre cause non moins puissante, croyons-nous, et non moins curieuse et instructive, du mouvement intellectuel dont nous parlons.

Une crise qui se termine. Les philosophes contemporains, ayant abandonné les sentiers explorés de la métaphysique traditionnelle et objective d'Aristote et de S. Thomas, pour s'engager dans les voies nouvelles de Kant et du scepticisme subjectiviste, ont bientôt éprouvé leur impuissance à rien construire de solide dans le domaine de la philosophie spéculative. Ne pouvant se résigner à ce lamentable échec, ni avouer leur impuissance, ils ont évolué sur un autre terrain qui leur paraissait plus favorable : celui de la philosophie morale.

Du reste, cette évolution s'imposait. Pourrait-on s'abstenir de penser, il faut de toute nécessité vivre et agir. Le besoin de vivre ne se discute pas. Il faut donc trouver une science de l'action et de la vie, une science morale, alors même qu'il n'y aurait plus de science spéculative pour la pensée. C'est ainsi qu'après avoir ébranlé ou ruiné la raison pure, ils ont espéré se dédommager dans le domaine de la raison pratique. Plusieurs même ont espéré y trouver un point d'appui nouveau, inattendu, pour réédifier, au moins en partie, la science spéculative si imprudemment détruite.

Quoi qu'il en soit, tous étaient d'accord pour orienter désormais les esprits vers les recherches morales, avec d'autant plus d'ardeur qu'ils avaient discrédité et fermé avec plus de soin l'accès de tous les autres domaines de la pensée spéculative.

Il serait ici prématuré de dire si cette conception d'une morale sans base métaphysique, ne serait pas elle-même ruineuse, et si l'orientation de l'action humaine est possible sans l'orientation préalable de la pensée spéculative, en d'autres termes, s'il est possible d'élever une science pratique sans les principes et les raisonnements d'une science théorique. Bornons-nous, pour le moment, à constater le fait contemporain qui a donné un si grand essor aux sciences morales : le besoin d'agir et de vivre devenu d'autant plus impérieux dans l'âme humaine, qu'elle s'est crue plus impuissante à satisfaire son besoin de penser et de savoir. Puisqu'on ne peut supprimer à la fois dans une âme la vie spéculative et la vie pratique, — ce serait le nihilisme et la mort, — il est clair que les forces non utilisées par l'une de ces deux vies, seront des forces disponibles au profit et à l'accroissement de l'autre.

Opportunité de ce travail.

Cette multitude de nouvelles publications sur la morale, loin de nous faire considérer comme inutile et superflu le présent ouvrage, nous a fait croire qu'il serait au contraire plus opportun que jamais. On n'est pas médiocrement surpris et attristé, en effet, confessons-le simplement, en voyant la confusion et parfois l'anarchie des idées morales, — suite logique et nécessaire de l'absence d'idées métaphysiques, — qui règnent dans la plupart de ces publications.

Sans vouloir en rien diminuer la valeur des recherches souvent très érudites, et des conceptions parfois élevées et originales que l'on y rencontre çà et là, nous croyons que ces travaux auraient beaucoup gagné à être orientés par des études préalables, soit de la métaphysique, soit de la morale traditionnelle. Leurs principes, toujours anciens et toujours nouveaux, comme la Vérité éternelle, sont le phare lumi-

neux qui doit éclairer le moraliste, et le guider à travers les écueils innombrables où tant d'autres barques ont péri dans de téméraires aventures.

Plan de l'ouvrage.

C'est à la lumière de ces principes que nous voudrions étudier les deux fondements essentiels de la science morale : la *Liberté* et le *Devoir*, principe régulateur de la Liberté. Nous verrons ensuite, dans une troisième partie, s'il est possible d'édifier une morale sérieuse hors de ces bases, comme l'ont imaginé des novateurs, plus brillants que solides, rêvant une morale sans liberté, sans obligation ni sanction, c'est-à-dire une contrefaçon de morale qui n'en serait qu'un vain simulacre sans force et sans vertu.

Mais avant de réfuter ces erreurs pernicieuses, avec tout le soin qu'elles méritent, nous commencerons par étudier la doctrine même de la Liberté et du Devoir, et par vérifier la manière dont ces deux fondements soutiennent l'édifice grandiose de la Morale traditionnelle.

Au lecteur.

La bienveillance assurée de nos lecteurs, déjà démontrée par les six éditions écoulées de nos précédentes *Etudes philosophiques*, nous aidera puissamment dans cette longue et laborieuse entreprise. Après six années d'interruption et d'attente, que nous a imposées l'obéissance à de nouveaux devoirs d'état, puissions-nous les dédommager un peu, ou du moins ne pas être trop au-dessous de ce qu'ils ont droit d'attendre de nous ! Nous le demandons humblement à l'assistance divine.

PREMIÈRE PARTIE

LA LIBERTÉ

SON EXISTENCE — SA NATURE

Le problème de la liberté humaine a revêtu deux aspects très différents, qui ont l'un et l'autre vivement agité les esprits depuis plus d'un siècle. Tandis que les philosophes et les savants attaquaient avec une espèce d'acharnement l'existence même de cette puissance maîtresse, apanage de l'animal raisonnable, les hommes politiques et les légistes, par un contraste digne de remarque, réclamaient avec non moins de passion, le droit à son libre épanouissement, à ses manifestations sans entrave et sans limite, à l'extérieur. C'est même sur la liberté et la souveraineté du peuple, que la Constituante et les disciples de Jean-Jacques Rousseau, fondaient tout le droit nouveau, social et politique. Deux problèmes sur la Liberté.

Et ce qui ne manque pas de surprendre, ces philosophes et ces politiciens étaient souvent les mêmes hommes, disciples des mêmes écoles, qui se déclaraient tour à tour les adversaires convaincus et les protecteurs nés de la liberté, ses négateurs dans le for interne, ses adorateurs dans le for externe. Cependant, si la liberté intérieure n'existe pas, comment l'ériger en idole publique, comment réclamer même qu'on la respecte? Rien de moins logique. Si la volonté de l'homme est fatalement emportée par le torrent de ses inclinations, Leur connexité.

ne devrait-on pas au contraire s'appliquer à l'endiguer étroitement, pour qu'elle ne laisse couler que des eaux paisibles ou salutaires, et jamais des ondes turbulentes et dévastatrices ?

On se bornera au premier.

Le lecteur a déjà saisi la connexité de deux questions fort différentes, également soulevées par le problème de la Liberté, suivant qu'on l'envisage dans sa racine intérieure et psychologique, ou dans ses manifestations extérieures et politiques. Deux questions également graves et intéressantes, mais dont la première rentre seule dans le cadre de ce volume.

Sa difficulté spéciale.

Du reste, la question de la liberté psychologique ou du libre arbitre est assez complexe par elle-même et assez difficile, pour suffire à notre tâche. Un philosophe contemporain l'a plaisamment surnommée « la serrure embrouillée de la métaphysique », et il n'a pas eu tort. Depuis si longtemps qu'ils s'exercent ou qu'ils s'acharnent à l'ouvrir, — et surtout à la fermer, — avec les clefs les plus invraisemblables et les plus fausses, — moralistes, physiologistes, psychologues, historiens, statisticiens, légistes, criminologistes, mathématiciens, mécaniciens, physiciens et tant d'autres..., il n'est pas étonnant que l'antique serrure, d'une constitution naturelle si complexe et si délicate, ait fini, par se fausser un peu entre leurs mains maladroites ou malveillantes, au point de paraître aujourd'hui refuser tout service, et n'être plus bonne qu'à l'ornement d'un musée préhistorique.

Récents essais de solution.

Au milieu de ce discrédit général, des essais de restauration ont été tentés par de récents écrivains, qui ont bien mérité de la philosophie spiritualiste. Ils ont vengé le dogme de la liberté humaine nié ou méconnu, ont relevé les attaques injustes ou sophistiques, démasqué les prétentions impuissantes d'une fausse

science, et l'histoire de la philosophie mentionnera avec reconnaissance leurs utiles travaux.

Malheureusement ces philosophes spiritualistes ont plutôt réfuté les erreurs des divers systèmes déterministes, que solidement édifié le dogme de la liberté. Ils n'ont même pu s'entendre sur la valeur des principaux arguments, notamment celui du témoignage de la conscience que plusieurs ont maladroitement lâché. Quant à l'explication de la nature de la liberté, le désaccord est encore plus profond ; ils ne s'entendent à peu près que pour la déclarer complètement mystérieuse et inexplicable.

Peut-être même qu'en serrant de plus près la notion qu'ils nous donnent de la liberté, il ne serait pas trop difficile d'en faire jaillir des éléments plus que mystérieux, mais véritablement contradictoires.

Ces essais nous semblent donc gravement incomplets. Et malgré le talent et la science incontestable dépensés dans ces ouvrages, malgré tout le bien qu'ils ont produit dans les esprits et dont nous ne saurions trop nous réjouir, car ils constituent parfois un véritable progrès dans la défense de la vérité, — nous ne pouvons nous empêcher de croire qu'ils n'ont pas épuisé le sujet, ni dit le dernier mot sur la célèbre question. Nous croyons au contraire que l'on pourrait retrouver dans la tradition scolastique et thomiste des indications précieuses, capables de donner à nos raisonnements beaucoup plus de force et nous conduire beaucoup plus loin, soit dans la preuve, soit dans l'explication de la liberté. Assez loin même, pour satisfaire suffisamment la raison et lui rendre, après les anxiétés et les tempêtes du doute, la lumière et la ferme confiance dont elle a besoin.

Il faudrait les compléter.

Si nous ne savons pas nous-même remplir entièrement et jusqu'au bout cette difficile tâche, espérons

du moins que d'autres viendront après nous pour nous compléter, nous rectifier au besoin, et pour démontrer une fois de plus combien l'esprit moderne aurait à gagner à renouer les antiques traditions de l'esprit humain, sans rien sacrifier de ses progrès et de ses légitimes conquêtes.

Plan de la première partie.

Le plan de cette première partie sera des plus simples. Nous partirons de la notion vulgaire de la liberté, et nous la confronterons successivement avec les données certaines de la *Morale*, de la *Psychologie*, de la *Métaphysique* et des *Sciences* modernes, recherchant dans ces quatre sortes de confrontations, soit à dégager les preuves de l'existence de la liberté humaine, soit à répondre aux objections qu'on lui oppose, soit enfin, comme conséquence dernière, à préciser et mettre en lumière la véritable explication de cette mystérieuse puissance.

I

La Liberté et la Morale.

Définition vulgaire.

Avant de confronter la Liberté avec les données de la science morale, rappelons sommairement la notion vulgaire de la Liberté. Ce sont en effet les notions premières du vulgaire bon sens qui sont le point de départ nécessaire de toute science. Après un long circuit, la science a pour résultat ordinaire de revenir à ces mêmes notions, non pas pour les nier, mais pour les éclaircir, les préciser et les enrichir ; en sorte qu'elles sont à la fois le point de départ et le terme de toute science qui se respecte.

Nécessité et liberté *physiques.*

Or, tout le monde en convient, la liberté c'est le contraire de la nécessité : c'est un affranchissement de la nécessité. Mais il y a deux espèces de nécessités : et partant deux espèces de libertés. Une nécessité extérieure qu'on appelle la violence, la contrainte, et qui empêche l'exécution matérielle de nos volontés. L'autre intérieure, qui affecte la volonté elle-même, et la force à choisir ceci plutôt que cela, en sorte qu'elle n'est plus maîtresse de son vouloir et de son choix.

Comme exemple de la première nécessité tout extérieure, on peut citer celle que subit le prisonnier chargé de chaînes, qui ne peut remuer ses membres comme il l'entend, ni aller là où il veut ; on peut encore citer la légende d'Œdipe victime d'un Destin aveugle, qui lui fait tuer son père et outrager sa mère dans de fatales méprises, mais qui ne peut triompher au dedans de lui-même de la droiture de sa volonté, ni de la noblesse de ses sentiments.

L'affranchissement de cette nécessité extérieure, s'appelle la liberté *physique*, ou liberté de coaction.

Nous en jouissons parfois et même souvent; et comme personne n'a contesté sa possibilité ou son existence, nous n'avons pas à nous en occuper ici.

Nécessité et liberté *morales.*

Comme exemple de la seconde espèce de nécessité dans le for intérieur, il suffit de rappeler l'homme endormi qui agit en rêvant, celui qui agit sous l'empire de l'ivresse, de la folie, ou hors de l'état normal. Il est manifeste que dans ces divers cas, la raison peut être troublée au point de ne plus savoir ce qu'elle fait, de ne plus être maîtresse d'elle-même, et partant de ne plus vouloir et choisir librement. Un cas encore, le plus simple, est celui de l'homme qui agit machinalement avant d'avoir réfléchi, et dont l'action involontaire ou primesautière, *actus primo-primus*, a prévenu et devancé toute délibération.

Dans tous ces cas, l'homme n'est plus qu'un automate, d'une nature supérieure, sans doute, puisqu'il a la vie et la sensibilité, mais enfin un automate, animal spirituel, que pousse l'impression du moment, tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, et qui dans le conflit des idées et des désirs est dominé fatalement par l'idée la plus intense et le désir le plus impérieux.

La question à résoudre.

Toute la question est de savoir si l'homme raisonnable, dans son état normal, peut, *au moins quelques fois*, — car la question des limites ou de l'étendue de la liberté, serait ici prématurée, — être affranchi de cette nécessité intérieure ; s'il peut diriger le cours spontané de ses pensées et de ses désirs, se rendre maître de lui-même, et maître de ses décisions, de manière à choisir à son gré entre agir et ne pas agir, entre agir d'une manière ou d'une autre. Ce pouvoir de choisir et de se déterminer soi-même, qui, aux yeux de tous, constitue la notion vulgaire de liberté *morale* ou du libre arbitre, est donc le fait dont il nous faut prou-

ver l'existence. L'homme a-t-il, oui ou non, cette puissance et ce privilège insigne?

C'est d'abord la science morale qui va nous répondre, en réclamant le fait de la liberté humaine comme la condition première et fondamentale de toute vie morale. Ecoutons-la. Son témoignage, quoique indirect, préparera à merveille nos esprits et nos cœurs aux révélations immédiates de la conscience. Appel à la Morale.

*
* *

Pour guider nos pas dans le monde physique, la nature a suspendu sur nos têtes l'astre du jour, dont les reflets nous guident encore pendant la nuit. De même, pour guider nos pas dans le monde moral, elle a suspendu dans les profondeurs de nos consciences le flambeau du devoir. Il suffit à l'âme droite et honnête de réfléchir un instant sur elle-même, pour voir cette lumière intérieure, pour entendre cette grande voix du devoir, nous commander avec une autorité qui s'impose. Elle nous ordonne de faire le bien, d'éviter le mal. Elle nous enseigne par exemple que le mensonge, la trahison, la haine, la fraude, l'homicide sont un mal; que la droiture, la probité, la charité, la piété filiale sont un bien; qu'il vaut mieux être pauvre et malheureux, en restant honnête, que d'acquérir honneurs et richesses au prix d'une lâcheté, ou d'une infamie. Voilà des leçons, voilà des ordres positifs, qui s'imposent à la fois à la raison et à la conscience humaine, sous toutes les latitudes, sous tous les climats, dans tous les siècles et à tous les degrés de la civilisation; des vérités éternelles, immuables, qui revêtent une force impérative si indiscutable, qu'on a pu leur donner le nom d'*impératif catégorique*, absolu. La notion du *Devoir*.

Devant cet appel au devoir qui surgit des profondeurs lumineuses de la conscience humaine, avec Barrière au Scepticisme.

une évidence irrésistible et une autorité souveraine, tout scepticisme honnête vient se briser. Les esprits les plus troublés par les disputes et les contradictions des philosophes, s'arrêtent devant cette barrière infranchissable. On a beau avoir mis en doute, avec Kant, la valeur objective de nos sensations et de nos idées, critiqué et mis en suspicion toutes les thèses de la métaphysique sur l'existence et la nature du temps et de l'espace, des corps et des esprits, du monde et de Dieu, on est bien forcé de redescendre parfois du ciel nuageux de la métaphysique, sur la terre des vivants, de vivre non seulement avec des idées, mais avec les autres hommes, de faire partie d'une société, d'agir comme citoyens, fils, pères, époux, en un mot d'agir en hommes. Refuserions-nous de vivre dans le monde des spéculations de la pensée, nous voilà bien contraints de vivre dans le monde pratique de l'action. Or la première condition pour que cette vie morale et sociale soit possible c'est qu'il y ait des devoirs et des droits de père, de fils, d'époux, de concitoyens, en un mot que la grande loi du devoir qui surgit des profondeurs de la conscience humaine ne soit pas une illusion vaine, mais une réalité. Le devoir ou le néant ! Tel est le dilemme invincible qui se pose à nos consciences, dès le premier pas tenté dans le monde de l'action, dans le monde de la vie positive et pratique.

Liberté postulat du devoir.

Kant et ses disciples ont vivement senti la toute puissance pratique de la grande voix du devoir, pour arrêter et endiguer les flots débordants du scepticisme universel. Barrière autrement puissante que le fragile axiome de Descartes : je pense donc je suis. « Mettre le devoir en doute, s'écriait Kant, c'est déjà trahir le devoir... Croire au devoir est un devoir... Nous sommes obligés de croire au devoir et à tout ce qui le rend

possible » (1). Et ayant découvert ce roc inébranlable, « cette pierre angulaire de la religion et de la morale » (2), ils se sont hâtés de reconstruire sur cette ferme assise tout l'édifice de la métaphysique : la liberté, Dieu, l'âme, la vie future, que leurs mains imprudentes venaient de démolir et de ruiner à l'envi.

A notre tour, nous conclurons de l'existence du devoir à l'existence de la liberté ; nous redirons : « tu dois, donc tu peux », mais nous le ferons plus légitimement que Kant, car nous n'avons pas commencé comme lui par suspecter la valeur objective de la raison, de ses premiers principes, et ruiné à l'avance la portée et la légitimité de nos raisonnements. En effet, si les raisonnements par lesquels nous allons conclure du devoir à la liberté sont bons et probants, ce n'est pas seulement à un acte de *foi* en la liberté, comme l'imagine Kant, mais à un acte d'*évidence* et de certitude scientifique qu'ils nous amèneront. S'ils sont mauvais ou suspects, ils ne peuvent même pas être le fondement d'une foi éclairée. Une mauvaise démonstration ne peut pas plus fonder la foi que la science ; tant il est vrai qu'après avoir déclaré la raison impuissante, Kant n'avait pas plus le droit de raisonner pour fonder la foi que pour fonder la science. Même pour une science subjective, et pour l'accord de nos idées entre elles, il faut supposer des données objectives et absolues, dont on ne puisse douter, ne serait-ce que le principe de contradiction, sinon tout pourrait être affirmé et nié en même temps.

*
* *

Essayons donc cette démonstration : tu dois, donc tu peux. Le devoir, dont nous avons constaté l'exis- Démonstration.

(1) Kant, *Critique de la raison pratique* (Barni), p. 363.
(2) Kant, *Critique de la raison pure* (Tissot), n° 558, p. 110.

tence dans la partie la plus profonde et la meilleure de nos consciences, est aussi appelé une Loi, mais c'est une loi bien différente des lois physiques qui régissent les êtres physiques. La pierre tombe vers le centre de la terre, le soleil et tous les globes qui roulent dans les espaces éthérés se meuvent suivant les lois de la gravitation. Mais qui dira que la pierre a le *devoir* de tomber ; que le soleil et la lune ont le *devoir* de se lever ou de se coucher à des heures fixes ? De même dans le monde de la vie végétative et sensible. Le germe de la graine ou de l'œuf se développe suivant des lois mystérieuses, l'arbre porte son fruit en sa saison, la sensation est régie par des lois que Weber et Fechner ont essayé de formuler, l'animal obéit aux lois de l'instinct ou de l'association des images. Mais qui oserait dire que la graine ou l'œuf ont le *devoir* de se développer d'après un type spécifique, que l'arbre a le devoir de porter des fruits, que l'animal a le devoir d'obéir aux lois de la sensibilité et de l'instinct ?

Il est clair que si la semence ne germe pas dans le sillon, si l'arbre ne porte pas son fruit, si l'animal n'obéit pas aux habitudes qu'on lui a inculquées, l'homme pourra s'affliger, prendre des moyens pour arriver à de meilleurs résultats, mais il serait insensé de blâmer la semence inféconde, d'adresser des reproches à l'arbre stérile, ou de faire observer à l'animal domestique qu'il a manqué gravement à ses devoirs. Si le jardinier taille l'arbre, si le maître châtie l'animal, ce n'est pas en punition d'un acte coupable, c'est en prévision de l'avenir, pour modifier les effets futurs en modifiant les causes qui les doivent produire.

La sanction du devoir.

Il en est tout autrement de la justice humaine et de la justice divine. Lorsque un homme commet un

assassinat, alluma un incendie, le juge d'instruction s'informe tout d'abord s'il est fou ou sain d'esprit. S'il est fou, on ne le punira pas, on ne le traduira même pas en justice, on se contentera de l'enfermer pour prévenir de semblables malheurs. Si on le traite encore en homme, c'est en homme hors de l'état normal, en pauvre malade qu'il faut soigner et non punir. Si l'incendiaire ou l'assassin sont au contraire sains d'esprit et à l'état normal, la justice humaine ne se contentera pas de les enfermer, pour défendre et préserver la société menacée, elle poursuivra encore les coupables, infligera un châtiment au crime, et un châtiment proportionné à la gravité du mal moral, et non du mal matériel, admettant parfois l'excuse des circonstances atténuantes.

La justice divine exerce encore la vindicte d'une manière plus sûre et plus rigoureuse. Si après cette vie terrestre, il en existe une autre bienheureuse ou malheureuse, ce n'est évidemment pas pour l'amélioration de l'individu, mais pour sa récompense ou sa punition, ni pour l'utilité ou la défense de la société menacée, mais pour la satisfaction plénière aux exigences de l'éternelle justice.

Eh bien, d'où vient cette différence profonde, essentielle, entre la loi du devoir que proclame la conscience humaine et les lois que découvre la science du cosmos, entre la loi morale et la loi physique ?

Le lecteur a déjà répondu : la loi physique régit les phénomènes physico-chimiques ou biologiques fatalement et sans qu'il soit possible de s'y soustraire ; la loi morale au contraire commande sans contrainte.

L'être raisonnable qui l'écoute est libre de l'observer ou de la violer, à ses risques et périls ; mais s'il *doit* agir comme la conscience commande, c'est qu'il *peut* agir ainsi ou autrement, car on ne commande pas

à qui ne peut obéir ; on n'ordonne pas à un paralytique de marcher, ni à un sourd d'entendre ; on ne prescrit pas une direction à celui qui n'est pas libre d'orienter à son gré ses puissances et de les diriger. La liberté est donc impliquée dans la notion du devoir (1).

Le droit et le devoir.

Supprimez la liberté, vous supprimez donc tous les devoirs, et du même coup vous supprimez tous les droits. Car, quelle que soit la théorie adoptée sur l'origine du droit, les droits et devoirs sont des notions corrélatives qui ne peuvent exister l'une sans l'autre. Si les enfants n'ont plus de devoirs envers les parents que deviennent les droits des parents? Si les inférieurs n'ont plus de devoirs envers les supérieurs, si les égaux n'ont plus de devoirs envers leurs égaux, si nous n'avons plus de devoirs envers nous-mêmes ni envers Dieu, que deviennent les droits de Dieu, des supérieurs et des sujets, des parents et des enfants, que deviennent nos propres droits personnels ?

Il est clair que tous ces droits s'évanouissent, croulent par la base, et si vous maintenez encore les formules qui les expriment, ces formules se vident de leur réalité. Un droit sans un devoir correspondant n'est plus qu'un mot.

A la place de la vérité et de la sainteté du droit se substituera fatalement la force. La force désormais primera le droit, ou plutôt la force sera le seul droit. Que devient dans cette étrange morale la dignité humaine, le devoir des princes et les droits des sujets, les droits du sang et de l'amitié, la foi jurée et la sainteté des contrats, le respect dû à l'enfance et à la faiblesse, en un mot ce qui fait la dignité et l'honneur de l'individu et de la société ? On le devine aisément. La

(1) « Homo est liberi arbitrii, alioquin frusta essent præcepta, prohibitiones. » S. Thomas, 1a, q. 83, a. 1.— Cf. Aristote, *Grande Morale*, I, c. 10, § 3, 4 (B. S. H.).

force brutale règnera en maîtresse souveraine sans scrupule et sans frein.

Voltaire, dans un éclair de vigoureux bon sens, résumait ainsi cette preuve dans une réplique courtoise au grand Frédéric : « Daignez, au nom de l'humanité, penser que nous avons quelque liberté, car si vous croyez que nous sommes de pures machines, que deviendra l'amitié dont vous faites vos délices ? De quel prix seront les grandes actions que vous ferez ? Quelle reconnaissance vous devra-t-on des soins que votre altesse royale prendra de rendre les hommes plus heureux et meilleurs ? Comment, enfin, regarderez-vous l'attachement qu'on a pour vous, les services qu'on vous rendra, le sang qu'on versera pour vous ? Quoi ! le plus généreux, le plus tendre, le plus sage des hommes verrait tout ce qu'on fait pour lui plaire du même œil dont on voit des roues de moulin tourner sur le courant de l'eau, et se briser à force de servir ! (1). »

*
* *

Ainsi l'analyse la plus élémentaire des notions du droit et du devoir, nous fait conclure à la liberté, comme à une condition indispensable. Que serait-ce, si nous approfondissions cette analyse sommaire, par l'étude détaillée de toutes les notions morales dérivées ou connexes, telles que la responsabilité, le mérite et le démérite, la vertu et le vice, le remords et la bonne conscience, le conseil et l'exhortation, la discipline de la volonté et l'éducation morale, l'héroïsme et la beauté morale, la valeur et la dignité humaine ? La responsabilité morale.

Et d'abord, avant d'accomplir l'acte bon ou mauvais, nous sentons que nous aurons à répondre du bien ou du mal que produira cette action. Après

(1) Voltaire, *Correspondance avec Frédéric*, lett. 39.

l'action, nous percevons, peut-être encore plus clairement, notre responsabilité. Non seulement nous comprenons que la justice humaine aura droit de nous demander compte du préjudice causé au prochain ou à la société et d'en exiger réparation, mais nous sentons que déjà devant le tribunal de notre conscience comparaît notre volonté coupable, alors même qu'aucun effet extérieur ne se serait produit. Non seulement le meurtre est coupable, mais la tentative et le seul désir du meurtre engage notre responsabilité. Mais comment serait-elle engagée, si ces actions ou ces désirs étaient involontaires ou fatals ; le fou n'est-il pas irresponsable aux yeux de Dieu et des hommes ?

Le mérite et le démérite.

Pouvez-vous de même concevoir le *mérite* ou le *démérite* sans liberté ? Non assurément. Aucune personne ne mérite ou ne démérite parce qu'elle est jolie ou laide, grande ou petite, malade ou bien portante, jeune ou veille. Ce sont là des avantages ou des inconvénients, très appréciables sans doute, mais indépendants de notre bonne volonté.

Le mal moral ou le bien moral eux-mêmes lorsqu'ils sont involontaires sont sans mérite ni démérite. On n'est pas coupable d'un homicide involontaire, pas plus qu'on n'est estimable pour un acte bon, mais accompli par nécessité ou sous l'empire de la violence.

Est seul méritoire ou déméritoire l'acte moral qu'on exécute librement, alors qu'on pourrait s'en abstenir ou agir autrement.

La vertu et le vice.

Même raisonnement pour la *vertu* et le *vice*. Il est incontestable que les hommes diffèrent entre eux non seulement par des qualités physiques, mais par des qualités morales, non seulement par des qualités innées de l'esprit et du cœur ou du tempérament,

mais encore par des habitudes librement consenties et graduellement développées par la répétition des actes. C'est là ce qui permet aux plus humbles et aux plus disgraciés par la naissance et la fortune, de s'élever par la vertu à la perfection morale, et de dépasser infiniment dans notre respect et notre estime les princes de la science et les puissants du jour. Je sais bien qu'on donne quelquefois, par abus, le nom de vice et de vertu à certaines dispositions innées ou héréditaires. Loin de nous de contester les effets, parfois merveilleux de l'hérédité. Que si elle dépose dans l'âme des germes de vertu ou de vice, elle ne rend pourtant personne vertueux ou vicieux dès sa naissance. Il faut y ajouter des habitudes librement consenties.

Nier la liberté, ce serait donc nier les qualités morales qui tiennent au bon ou mauvais usage de notre liberté ; partant, ce serait réduire toutes les différences entre les hommes à celle de l'esprit, du tempérament et des aptitudes naturelles ; ce serait nier la qualité par excellence, la vertu, mille fois plus précieuse que tous les talents et tous les dons de la nature.

Le remords et la bonne conscience.

Le *remords* et la *joie* de la conscience témoignent encore de l'existence de la liberté. Qui n'a connu ces heures d'angoisse où la tentation livre à l'âme ses plus rudes assauts ? Hésitante entre le plaisir coupable et le devoir austère, elle se sent ballottée à droite et à gauche, comme un navire désemparé par la tempête. Mais enfin voici qu'elle se décide pour le devoir ; elle triomphe par un effort généreux, héroïque peut-être. Aussitôt, sans attendre la récompense promise aux vainqueurs dans la vie bienheureuse, cette âme se sent envahie par une félicité intérieure, qui la pénètre tout entière d'une paix délicieuse et forti-

fiante, et la dédommage amplement d'avoir ensanglanté son cœur aux rudes épines du devoir. C'est la joie de la bonne conscience qui témoigne du bon usage de sa liberté.

Que si,au contraire,elle a eu la faiblesse de céder à la tentation et d'être vaincue dans la lutte, la jouissance coupable est bien vite empoisonnée par la tristesse et par le remords cuisant qui la poursuit en lui reprochant sa honte et sa lâcheté ! Ce cri de la conscience honnête, c'est le cri de la nature ; or il serait un contre sens dans l'hypothèse de la nécessité. Autant vaudrait-il dire que je puis avoir des remords de conscience parce que je suis petit ou laid, infirme ou maladroit, ou qu'un succès immérité, un triomphe injuste, une filouterie habile, peuvent me procurer la joie d'une bonne conscience.

Il est donc bien vrai que le sentiment moral du remords ou de la bonne conscience appelle la réalité du devoir et de la liberté.

Le conseil. L'exhortation.

Le devoir catégorique n'est pas la seule forme que puisse revêtir le bien proposé par la conscience. Quoi qu'en ait pu dire Kant, tous les biens ne sont pas commandés ; il est des conseils de perfection au-dessus de la portée commune du vulgaire et qui ne s'adressent qu'aux âmes les plus délicates et les plus nobles. Du reste, la conscience n'est pas la seule source des bons conseils. Ils nous viennent souvent de nos supérieurs, de nos parents, de nos meilleurs amis, qui ajoutent souvent aux conseils leurs exhortations et leurs prières. Qui ne se souvient des conseils d'une pieuse et sainte mère, ou de ceux qu'accompagne la bénédiction suprême d'un père ou d'un grand-père mourants ? Mais que signifieraient ces exhortations et ces conseils, si nous étions fatalement destinés à ne pas les suivre ? S'ils ont un sens, ils supposent

que nous sommes maîtres de nous-mêmes et que, dans une certaine mesure, nous pouvons diriger nos actions et relever la valeur morale de notre vie.

Sans la liberté, et même sans la croyance en la liberté, non seulement l'homme ne s'élèvera pas dans les sentiers les plus ardus des conseils de perfection, mais pas même au niveau de l'honnêteté élémentaire. Aux prises avec les passions violentes et parfois brutales de notre nature viciée, en présence de tous les obstacles qui s'accumuleront sur le chemin de la vertu et de l'honneur, l'homme qui ne croit pas en la puissance de sa liberté, ou qui en doute, devra logiquement se croire le jouet de la nécessité, et bien loin de réagir, de tenter la victoire par de nobles efforts, il se laissera aller à toutes les lâchetés et à tous les désordres, chaque fois du moins qu'il n'aura rien à craindre de la justice humaine, car la justice divine ne saurait plus atteindre celui qui n'est plus moralement responsable. L'éducation de la volonté.

S'il a parfois honte de lui-même, il se contentera d'accuser la nature, la violence de ses passions, ou de maudire son triste sort, au lieu de s'accuser lui-même et sa lâcheté ; il attendra sa conversion des circonstances futures, au lieu de la demander à sa propre initiative et à sa générosité. Comme on le voit clairement, le seul doute sur la liberté peut briser le ressort moral d'une âme, en faire la triste victime d'une sorte de suicide moral.

En lui enlevant le ressort de sa valeur morale, ce doute lui enlève encore le secret de sa beauté morale. Comme on l'a très finement remarqué : « la beauté n'existerait plus dans l'homme, si le libre arbitre cessait d'exister. Sans le libre arbitre, que devient l'héroïsme de Régulus, la charité de S. Vincent de Paul, le patriotisme de Jeanne d'Arc ? Cela est si vrai que La beauté morale.

si l'artiste donne à ses figures l'aspect extérieur de l'absence de liberté, la beauté aussitôt s'envole... Aucune passion dominatrice de l'âme au point de la rendre esclave n'est belle ; l'extrême terreur, l'amour bestial, la fureur aveugle sont laids ; la joie et la douleur poussées à l'excès ne le sont pas moins. Ce qui est beau dans l'homme, c'est l'émotion qui excite aux grandes œuvres, mais laisse maître de soi. Aussi les Grecs ne représentaient-ils que des émotions tranquilles qui, n'altérant pas les lignes essentielles du visage et du corps, montraient que le personnage se possédait en entier » (1).

Se posséder soi-même, être maître de soi, en un mot la liberté, tel est donc le secret de la beauté morale, aussi bien que de l'énergie et de la vie morale.

La dignité humaine.

Mais ce n'est pas tant sur la beauté morale de l'homme que sur sa valeur morale et sa dignité que nous devons insister. Or d'où vient la dignité humaine, sinon de l'excellence de notre nature intelligente et libre ? Ce qui fait que l'homme est un être à part, infiniment respectable, c'est qu'il est l'agent du devoir ; qu'il a le pouvoir de compléter l'œuvre de Dieu, c'est-à-dire l'ordre physique, par la réalisation de l'ordre moral sur la terre et en lui-même. Ce que le Christianisme appelle du grand nom de « Règne de Dieu » sur la terre et dans les âmes, dépend de l'homme, de sa bonne volonté, car Dieu ne veut régner sur nous que par l'amour et non par la contrainte, tant est grand le respect que Dieu a lui-même pour ce don qu'il a déposé en nous : la liberté !

S'il n'y a plus de liberté, la dignité humaine est découronnée, sa valeur infiniment amoindrie. La vertu détrônée devra céder le pas à la science, car

(1) Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre* (1re édit.), p. 563.

l'intelligence sera le seul titre au respect, à moins de n'estimer que la force, la richesse et le succès.

Mais quel moraliste voudrait mesurer la valeur des hommes à leur force, à leur richesse et à leur succès ? On ne peut les mesurer davantage à leur seule intelligence. Car si le degré d'intelligence était la seule mesure du respect, les plus intelligents devraient dominer les intelligences moyennes, et asservir les gens les plus simples d'esprit. Bien loin de voir régner l'égalité des droits pour tous les hommes, nous verrions rétablir des castes privilégiées, qui au nom de leur supériorité intellectuelle et des droits de l'hérédité, réduiraient à un nouvel et pire esclavage l'immense majorité du genre humain. Ce serait le règne des scélérats les plus intelligents. La valeur morale.

Avec le libre arbitre disparaîtrait donc ce qui fait la valeur et la dignité humaine, en même temps que ce qui fait le progrès et l'honneur de la civilisation moderne, à savoir le respect dû à la liberté de l'homme, agent du devoir individuel et social : liberté inaliénable, imprescriptible et radicalement égale dans tous les hommes. Aussi, pour conclure, reprenant un mot célèbre sur la croyance en Dieu, nous dirions volontiers : On grandit dans la mesure où l'on croit au Devoir et à la Liberté ; on diminue avec cette noble croyance ; on s'anéantit quand elle s'éteint.

*
* *

En face des conséquences ruineuses de leurs doctrines, qui, en bouleversant et rendant impossible toute vie morale, individuelle et sociale, se trouvent ainsi réfutées par une sorte de réduction à l'absurde, les philosophes déterministes ont varié dans leurs moyens de défense, et changé plus d'une fois de tactique, ce qui prouve la gravité de leur embarras. Réponse des anciens déterministes.

Au XVIII[e] siècle, les Diderot, les La Mettrie, les Helvétius, avouaient ingénuement la rigueur logique de toutes ces conséquences pratiques, et les acceptaient avec un courage cynique.

Ainsi Diderot, dans un de ses romans, écrit pour vulgariser ces désolantes doctrines, n'hésite pas à dire de son héros, Jacques le Fataliste : « la distinction d'un monde physique et d'un monde moral semblait à Jacques vide de sens.... Il ne connaissait ni le nom de vice, ni le nom de vertu ; il prétendait qu'on était heureusement ou malheureusement né. Quand il entendait prononcer les mots récompenses ou châtiments, il haussait les épaules... Il croyait qu'un homme s'acheminait aussi nécessairement à la gloire ou à l'ignominie, qu'une boule qui aurait la conscience d'elle-même suit la pente d'une montagne ; et que si l'enchaînement des causes et des effets qui forment la vie d'un homme, depuis le premier instant de sa naissance jusqu'à son dernier soupir, nous était connu, nous resterions convaincus qu'il n'a fait que ce qu'il était nécessaire de faire (1) ». Seulement, pour rassurer le lecteur, que de telles énormités pourraient justement effrayer, Diderot se contente d'ajouter que pratiquement : « Jacques se conduisait à peu près, comme vous et moi ».

Ainsi pour soustraire la vie humaine aux conséquences désastreuses de ces doctrines, les fatalistes ont un moyen bien simple : se conduire à peu près comme s'ils n'étaient pas fatalistes, séparer soigneusement par une cloison étanche la théorie et la pratique, dédoubler la conscience humaine ; penser d'une manière et agir d'une autre, tout doit être ainsi sauvé par une heureuse inconséquence ! Ce divorce serait-il

(1) *Œuvres de Diderot* (éd. Brière), t. VI, p. 283.

possible, au moins *à peu près*, suivant la réserve ingénieuse de Diderot, il n'en serait pas moins la condamnation définitive d'une théorie que la pratique dément, puisqu'il faut la renier pour vivre et agir humainement.

Nouvelle tactique des déterministes.

Nos déterministes contemporains ont habilement changé de tactique. Ils ont cherché l'accord positif de l'action avec la théorie déterministe, et se vantent déjà bruyamment de l'avoir trouvé. Ils ont découvert, paraît-il, que la morale peut fort bien se passer de la liberté. Que les notions de devoir, de mérite et de démérite, de récompenses et de châtiments, la vertu et le vice, l'éducation de la volonté, en un mot la science et la vie morale toute entière se passaient à merveille de l'idée de liberté. Bien plus, comme si de telles prétentions n'étaient pas assez étranges et assez ouvertement paradoxales, on est allé jusqu'à insinuer que la force du devoir et de la loi morale était même beaucoup plus grande encore dans l'hypothèse déterministe que dans la théorie de la liberté. En sorte que la liberté, bien loin d'être le fondement premier de la morale, comme on le croyait autrefois, en serait devenue tout à coup la contradiction et la ruine (1).

Ces sophismes courent le monde, depuis que des littérateurs et nombre de beaux esprits leur ont prêté le charme et la fascination d'un style magique. Une multitude de consciences en sont ébranlées, et l'on n'est plus admis à les traiter dédaigneusement comme des extravagances. On leur doit une réfutation sérieuse et approfondie.

La responsabilité.

L'explication de la responsabilité par les détermi-

(1) Cf. Stuart Mill, *La philosophie de Hamilton*, c. 26. — Taine, *Cours de Philosophie. Catéchisme positiviste*, p. 146. — Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. — Lévy Bruhl, Thèse *sur l'idée de responsabilité*.— Fouillée, *Liberté et Déterminisme*.

nistes était une des plus aisées. Nous distinguons, en effet, avec tous les spiritualistes, une responsabilité morale au for interne, et une responsabilité matérielle ou légale, indépendante de la première, au for externe. Ainsi, qu'on ait volontairement ou involontairement porté tort au prochain, peu importe, le code vous déclare civilement responsable et tenu à réparation.

Nos déterministes n'avaient qu'à user de cette seconde notion. C'est ce qu'ils se sont empressés de faire. La responsabilité n'est pour eux que l'expression de la solidarité universelle. Que ma bonne ou mauvaise action soit libre ou non, elle est à moi, en moi, elle est pour ainsi dire une partie de moi-même ; je suis lié à mes actes, je ne puis m'en séparer, je dois donc me les attribuer, j'en suis responsable, et responsable aussi de toutes leurs conséquences, c'est-à-dire du bien ou du mal qu'ils ont produit.

Mais il suffit d'un peu de réflexion pour découvrir combien cette assimilation de la responsabilité fataliste à la responsabilité légale est superficielle et inexacte. Pourquoi la loi civile me déclare-t-elle responsable, sans examiner l'état de ma volonté ? C'est que cet examen du fond de la conscience et de ses replis les plus cachés est d'ordinaire impossible au juge humain. Seul le juge divin peut prétendre au discernement des consciences. Si le juge civil admettait l'excuse banale : je ne l'ai pas fait exprès ! il ne punirait jamais, et la loi ne serait plus qu'une menace dérisoire et sans autorité. Le tribunal civil est donc forcé de présumer d'ordinaire la liberté du coupable ; mais cette présomption légale cesse dès que la folie ou toute autre cause analogue est évidente, et le prévenu est déclaré aussitôt irresponsable.

La responsabilité civile est donc fondée sur une pré-

somption de liberté. La responsabilité fataliste, au contraire, se fonderait sur une certitude d'absence de liberté, elle est donc aussi déraisonnable que l'autre est légitime.

L'explication déterministe des notions de récompense ou de châtiment était encore facile à trouver, ou plutôt elle avait déjà été alléguée par tous les fatalistes des âges antérieurs. Pour Jacques le Fataliste « la récompense était l'encouragement des bons, et le châtiment, l'effroi des méchants(1) ». Ou, pour être plus exact, — car on pourrait se demander s'il reste encore pour les fatalistes des hommes bons et des hommes méchants, — la récompense est l'encouragement des bonnes actions, le châtiment est l'épouvantail dont le législateur entoure les mauvaises. Ainsi lorsqu'on veut dresser un chien de chasse ou tout autre animal, on ajoute quelque flatterie à l'action que l'on veut obtenir de lui, et quelque bonne correction à l'action que l'on veut lui faire éviter. Grâce à la répétition des actes, on crée une association d'images entre telle action et la douleur qui l'accompagne, telle autre action et le plaisir, afin que l'instinct et l'habitude bientôt automatique fassent fuir les premières et accomplir les secondes. Le châtiment et la récompense.

Tel est tout le secret du dressage animal. Il joue certainement un grand rôle dans l'éducation de l'enfant, nous le reconnaissons volontiers. Chez l'homme adulte, la peur des gendarmes, comme on dit, ou l'espoir d'une récompense pécuniaire ou honorifique sont encore de bons conseillers, qu'on aurait tort de dédaigner dans le gouvernement des hommes. Mais comment soutenir sérieusement que tout soit là, et que cette explication suffise, soit à l'analyse totale des

(1) *Œuvres de Diderot*, VI, p. 283.

notions de récompense et de châtiment, soit à la conduite de la vie morale !

Le mérite et le démérite.

Le châtiment renferme dans sa notion autre chose que d'être un épouvantail, un obstacle matériel à l'accomplissement d'une faute ; c'est aussi sa juste punition, après qu'elle a été commise malgré la voix de la conscience, c'est l'expiation d'une volonté coupable réclamée par la justice divine, c'est le paiement d'une dette morale. Voilà ce que tout le monde entend par châtiment, et ce qui le justifie aux yeux de tous. En sorte qu'il serait déraisonnable et injuste de l'appliquer à un malheureux qui ne serait pas un vrai coupable, mais seulement une victime de la fatalité.

Vous me répondrez qu'on le châtie, non parce qu'il est coupable, mais pour l'utilité du grand nombre, pour donner un exemple aux autres, ou pour les protéger. Ainsi, ajoutait Spinosa, « celui à qui la morsure d'un chien donne la rage est assurément excusable, et cependant on a le droit de l'étouffer ». Je vous réponds que châtier un innocent sera toujours une cruauté barbare et une injustice.

Du reste, la sanction de la loi naturelle ayant bien moins lieu dans cette vie que dans l'autre, la raison alléguée n'existe plus. Il n'y a plus lieu, en effet, dans l'autre monde, où toutes les âmes seront arrivées au terme de leur destinée, de faire des exemples terribles et salutaires pour prévenir de nouvelles fautes, puisqu'elles ne seront plus à craindre. La justice divine est donc entièrement supprimée dans cette étrange morale, où je ne vois plus que des sanctions terrestres établies par les hommes. La peur des gendarmes, la prison, l'amende, la potence : c'est tout ce qui nous reste pour fonder la morale et l'honnêteté sur la terre: encore les a-t-on travestis, ces ministres de Dieu

et de sa justice, en de simples instruments de la force brutale. C'est assez peut-être pour fonder sur la terre le règne de la force, ce n'est plus assez pour établir celui de la justice.

Le remords, la pitié, la joie de la bonne conscience seront-ils des sentiments plus faciles à expliquer, pour les déterministes ? Loin de là. Puisque les choses ne peuvent être autrement qu'elles ne sont, pourquoi regretter qu'elles soient telles, ou désirer qu'elles soient autrement ; pourquoi nous les reprocher si elles sont mauvaises, ou nous féliciter lorsqu'elles sont bonnes, comme si elles auraient pu être mauvaises ? Tout arrive selon l'ordre de la nature, et bien insensé qui ose penser, vouloir, désirer autrement. Le remords, la pitié.

Bien plus, Spinoza nous paraît très logique en condamnant non seulement comme inutile, mais comme pervers tout sentiment de remords ou de pitié. Se repentir, dit-il, ou avoir pitié des malheureux, c'est vouloir supprimer le passé, supprimer l'univers et l'œuvre de Dieu elle-même. C'est se rendre coupable d'une espèce de suicide et de déicide. Mais si sa conclusion est logique, elle est aussi inhumaine et contraire au sens moral du genre humain. Aussi nos nouveaux déterministes n'ont point voulu s'en contenter et lui ont préféré un système de défense diamétralement opposé.

Déjà Hume essayait de prouver que c'est seulement dans le système fataliste que le repentir acquiert toute sa valeur morale. En effet, disait-il, si nos actions sont nécessairement liées à nos états habituels de conscience bons ou mauvais, nos repentirs seront la manifestation nécessaire mais sûre de notre vertu, comme nos fautes auront été la manifestation de nos vices. Si au contraire ces manifestations extérieures Le repentir.

sont libres, elles ne prouvent plus rien sur l'état habituel de notre âme.

Le sophisme est habile; bien loin de l'atténuer, nous croyons lui avoir donné un relief qu'il n'a pas dans le texte vague et obscur du philosophe anglais. Mais, si subtile qu'elle soit, l'argumentation n'en est pas moins sophistique. Un repentir *forcé*, produit d'une vertu nécessaire, n'a pas plus de valeur morale qu'une faute nécessaire produit d'un vice nécessaire. En outre, ce repentir devient impossible ou déraisonnable, soit parce qu'il est impossible ou déraisonnable de se repentir d'une action dont on n'est pas coupable; soit parce que ce repentir venant après une faute, briserait la série continue et fatale des effets et des causes; le dernier terme de la série contredirait les premiers termes par lesquels il aurait été produit. D'autre part, il est faux que, pour être méritoire, le repentir doive être la manifestation d'un état habituel de notre âme. Il suffit qu'il soit sincère, alors même qu'il soit peu affermi dans l'âme du nouveau converti.

Les Illusions utiles !

Aujourd'hui cependant, l'argument de Hume est bien moins en faveur; les déterministes aiment mieux se contenter de dire avec M. Fouillée que ces sentiments de pitié, de remords, de bon propos, ne sont pas à dédaigner dans la théorie, parce qu'ils créent des motifs de bien agir, et que ces motifs peuvent finir par exercer une influence prédominante ou déterminante. Mais cette théorie est gravement incomplète. Si elle met en lumière l'*utilité* de ces sentiments, elle est incapable de nous expliquer leur *légitimité*, c'est-à-dire leur caractère raisonnable et leur valeur morale. Ce ne sont plus que des *illusions* de conscience, utiles sans doute, mais mensongères. Cela suffit pour empêcher l'éclosion de ces sentiments dans l'âme humaine, car qui voudra avoir la naïveté de se repentir, lorsqu'il

saura qu'il est entièrement excusable, puisqu'il n'est plus libre? Qui voudra s'exhorter au ferme propos de ne plus retomber dans son péché et de se corriger, lorsqu'on lui aura découvert qu'il n'est pas plus le maître de lui-même dans l'avenir que dans le passé? La logique déterministe a brisé le ressort de la bonne volonté.

*
* *

Explications du devoir.

Pour retenir les mots de devoir, d'obligation, de loi, comme ceux de remords et de bonne conscience, de récompense et de châtiment, — afin de se donner l'illusion de parler la langue universelle de la morale et du sens commun, — les nouveaux déterministes n'ont eu qu'à les vider de leur contenu primitif et à en changer le sens authentique.

Par M. Guyau.

Qu'est-ce que le devoir pour M. Guyau ? Un « impératif catégorique » ? Nullement. Ce n'est plus qu'une « sorte de *besoin d'agir* qui tient à la plénitude de la vie et qui ne demande qu'une orientation pour se débander ». Ou bien encore « c'est l'attrait du bien (1) ». Ce n'est certainement pas l'observation psychologique et morale qui a pu suggérer à cet auteur pareille définition. Elle lui aurait facilement révélé que « nos besoins d'agir et de nous débander » nous portent le plus souvent à des choses indifférentes ou à l'opposé du devoir ; et que le devoir, bien loin de nous montrer toujours une face souriante capable de provoquer en nous « l'attrait du bien », revêt plus souvent l'apparence austère et redoutable du sacrifice et de l'immolation. Lors même qu'il serait parfois doux et agréable au point de provoquer en nos âmes « l'attrait et le besoin d'agir », cet « attrait et ce besoin d'agir » ne seraient que des effets secondai-

(1) Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation*.

res du Devoir et non le Devoir lui-même. Du reste l'attrait change, le besoin d'agir varie et reste un élément personnel et capricieux ; le devoir, au contraire, est immuable et indépendant des convenances personnelles : il est un impératif catégorique inconditionnel. Une telle notion du Devoir, serait donc la suppression même du Devoir.

L'idéal de M. Fouillée. Qu'est-ce que le Devoir pour M. Fouillée ? C'est un *idéal* que découvre la raison. Or, dit-il, un cercle imparfait tracé grossièrement sur un tableau, n'en est pas moins en opposition avec le cercle idéal, qu'il soit tracé librement ou nécessairement. Une personne malade ou laide, malgré elle, n'en est pas moins en contradiction avec l'idéal de la santé ou de la beauté. Le devoir idéal peut donc subsister même après la ruine du libre arbitre (1).

Je réponds tout d'abord qu'un idéal, quelque parfait qu'il soit, s'il n'est point imposé par la conscience ou par la loi, n'est point un devoir à aucun degré. Qui donc a le devoir d'être beau et de ne pas être laid, d'être bien portant et de ne pas être malade ?

La figure que vous tracez sur le tableau noir a-t-elle le devoir d'être un cercle plutôt qu'un carré, un cercle parfait plutôt qu'un cercle imparfait ? Nullement. L'idéal *moral* lui-même n'est un devoir que dans le cas où il est imposé. Or il ne l'est pas toujours. L'héroïsme de Régulus, la charité de S. Vincent de Paul, n'est nullement imposée au vulgaire et n'est pas pour tous un devoir.

Suppose la liberté. En second lieu, je réponds qu'un idéal moral ne peut être raisonnablement imposé à la conscience que dans le cas où elle est libre d'agir pour ou contre cet idéal. De l'aveu unanime, il serait absurde de vou-

(1) Fouillée, *L'idée du droit moderne*, Paris, 1880.

loir imposer un idéal moral à celui qui est idiot ou fou, en proie au délire ou au rêve, en un mot, à celui qui n'est pas maître de ses actions. Donc M. Fouillée et nos fatalistes ont beau construire des règles de morale idéale ou de politique idéale, ces lois n'étant plus imposées et ne pouvant plus être imposées à la volonté, si elle n'est pas libre, ne sont plus des lois réelles, mais fictives. Il n'y a de lois réelles, que les lois physiques et nécessitantes, si tout obéit à la nécessité. Le fait et le droit se confondent. Tout est comme il doit être ; tout est légal; tout est juste, et rien d'illégal ou d'injuste n'est possible qu'en apparence ; ne dites plus que la force souvent prime le droit : la force et le droit se confondent nécessairement. Votre idéal n'est donc qu'une invention de votre esprit et une chimère, il n'est nullement le Devoir qui s'impose, ni un équivalent du devoir.

Aussi sommes-nous surpris de voir certains spiritualistes faire sur ce point important de dangereuses concessions. « La notion du devoir, écrit l'un d'eux, est également explicable du point de vue déterministe et du point de vue du libre arbitre. Cette notion se prête même aux deux interprétations sans un notable changement de sens (1). » Fâcheuses concessions.

Le même auteur va jusqu'à dire : « le pouvoir de la loi morale, telle que la connaît la conscience, est même encore plus grand dans la théorie déterministe que dans sa rivale ».

Nous croyons au contraire qu'on ne peut légitimement appliquer le mot devoir à un être nécessité dans son action, et que affirmer qu'une pierre a le devoir de tomber, qu'un arbre a le devoir de porter des fruits, ou l'animal, le devoir d'obéir, est un contre-sens et

(1) Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, 1re édit., p. 517.

un abus de langage, contre lequel nous devons d'autant plus protester, que nos déterministes y tiennent davantage.

La puissance de l'idée.

Gardez-vous bien de supprimer l'idée du devoir, s'écrie en effet M. Fouillée ; retenez pareillement l'idée de liberté, et fondez le système définitif du déterminisme sur la puissance de ces idées. Ainsi vous aurez « élargi » et rectifié la théorie déterministe.

Toute idée est une force, ajoute-t-il, elle tend fatalement à sa réalisation. Il faut donc se servir de ces idées au lieu de les supprimer ou de les traiter comme des choses vaines. L'idée du devoir qui commande à la conscience : « Fais, agis », l'idée de liberté qui lui dit : « Tu peux agir, tu peux faire », pèsent de tout leur poids dans la balance de la volonté. « Supposons que je sois dominé par une violente colère. Si je suis persuadé que je n'ai aucun pouvoir sur ma passion, ou si je ne songe pas à ce pouvoir, il est clair que ma colère suivra fatalement son cours. Mais voici qu'une idée, amenée par les lois de l'association ou de l'habitude, prend une puissance nouvelle dans mon esprit et, de confuse qu'elle était, devient distincte ; c'est l'idée (subjective ou non) d'une résistance possible à ma colère, d'un empire que je crois pouvoir exercer, et que, de plus, ma raison juge rationnel et bon d'exercer. Aussitôt cette idée interrompt la fatalité de la passion; c'est une force nouvelle qui peut, en s'accroissant, faire équilibre à ma colère.... et, comme l'épée de Brennus, faire pencher le plateau du côté qui semblait d'abord le plus faible en venant s'y ajouter. »

Plus on développe ces idées, plus elles deviennent puissantes dans la conduite de la vie. « Dès que je songe à mon pouvoir, l'idée croît, la tendance de la réflexion s'y applique davantage ; nouvel accroissement de la réflexion ; et, en définitive, multiplication des

forces par l'addition successive de tous ces petits accroissements. L'idée de liberté devient ainsi une source croissante d'énergie morale, un levier permanent de l'ordre universel perçu par l'entendement, un principe d'harmonieuse évolution, un facteur personnel de l'impersonnel progrès (1). »

L'illusion de la liberté.

Sans doute, répliquerai-je, l'idée de liberté produit tous ces merveilleux effets, mais à une condition, c'est qu'elle ne soit pas reconnue pour une illusion et une vaine chimère. Car si ce n'est qu'une illusion facile à dissiper, un préjugé et une erreur, comme vous l'enseignez avec tous les déterministes, il ne vous reste plus qu'une idée sans force et sans empire. Le seul doute que je ne suis pas libre suffit à briser ce ressort secret, et à paralyser ma volonté. Ce ressort, en effet, n'est pas l'idée pure et simple de liberté, mais la croyance sincère que je suis libre, et qu'en conséquence je puis et dois user de mon énergie morale.

Vous en convenez, du reste, vous-mêmes, mais vous me dites qu'il n'est pas nécessaire d'être libre ; qu'il « suffit de se croire libre » ; et je vous demande comment un déterministe convaincu, comme vous prétendez l'être, pourrait parvenir à se croire libre ? Comment surtout oserait-il fonder le devoir, l'amour du bien, l'éducation de la volonté, le progrès moral de l'individu et de l'humanité, en un mot la science et la vie morale, sur une illusion et une hallucination de conscience ? Le fondement du bien ne serait donc plus la vérité, mais le mensonge ?

Aveu de M. Fouillée.

Non, cela est trop invraisemblable ; et si M. Fouillée avait pris la peine de relire avec un peu plus d'attention la belle description psychologique que nous venons de citer de lui, et où il nous trace une peinture si

(1) Fouillée, *Liberté et Déterminisme*, 1re p., ch. 1 ; 2e p., l. II, c. 1

fine de ses *idées-forces* qui « provoquent la réflexion », laquelle provoque « un accroissement de l'idée », d'où un « nouvel accroissement de la réflexion », il aurait facilement découvert. avec la force de l'idée, la force propre de la réflexion personnelle, qui nous fait regarder ou fermer les yeux, voir tel ou tel autre côté de la question, à notre gré ; énergie personnelle qui entre comme un facteur si important dans la décision définitive, et qui n'est autre que la liberté. En conséquence, M. Fouillée aurait pu voir que son nouveau système déterministe est précisément fondé, sans qu'il s'en doute, sur le fait de la liberté, sur la force propre de l'attention et de la réflexion volontaire, qui dans le conflit de plusieurs idées-forces fait pencher la balance, comme l'épée de Brennus, du côté qu'il lui plaît ; et que s'il parvient ainsi à « élargir le déterminisme », comme il s'en flatte, c'est en y introduisant, sans le dire, avec la croyance sincère en la liberté, la puissance et l'exercice même de la réflexion voulue et de la liberté.

*
* *

Conclusion de la discussion.

Nous reviendrons en son lieu sur cette question si capitale du rôle de l'idée et de la réflexion libre dans le fonctionnement de la liberté humaine; il nous suffit ici de le laisser entrevoir, et de conclure qu'aucun système n'est encore parvenu à fonder la morale, ni comme science, ni comme vie pratique, sans la notion vraie de la liberté.

Sans la liberté, toutes les notions de devoir et de droit, de mérite ou de démérite, de récompense ou de châtiment, de remords ou de bonne conscience, sont des plantes déracinées destinées fatalement à se dessécher et à périr. On peut encore se donner l'illusion de retenir les mots, mais ces mots, ces étiquettes,

sont plus ou moins vides de réalité, et entièrement privés de valeur morale. Du reste, c'est la pratique qui se chargera de la démonstration.

Plus de moralité.

Si l'on ne peut plus distinguer désormais le bien et le mal moral, du bien et du mal physique puisqu'ils se produisent de la même manière, fatalement, et qu'ils dérivent des mêmes lois de la nature ; il faudra dire qu'un homme est bon ou mauvais, de la même manière qu'un outil est bon ou mauvais, qu'un animal est bon ou méchant. Les héros de la vertu n'exciteront plus le respect et l'admiration, mais seulement la surprise et l'étonnement, comme la vue d'une haute montagne ou d'une plante gigantesque. Les héros du crime ne réclameront que l'indulgence, puisqu'ils sont irresponsables, ou tout au plus la pitié qu'on éprouve en présence d'une grande infortune. Dès lors, la vertu ou le vice ne seront plus que des accidents nécessaires auxquels on devra se résigner d'avance, si l'on est sage.

Tout ressort moral serait brisé.

Tout ressort moral est ainsi brisé, toute aspiration généreuse est tarie dans sa source ; et ce n'est certes pas l'*illusion de la liberté*, préconisée par M. Fouillée, qui pourra arrêter l'individu et la société déjà trop inclinés sur la pente d'un égoïsme brutal et de la barbarie. Ce philosophe a beau leur crier : agis comme si tu étais libre, afin de le devenir ! cette belle maxime ne convaincra plus personne. Comment cette liberté tant décriée, comme absurde et contradictoire, deviendrait-elle tout à coup possible ? Et comment un homme pourrait-il, s'il est raisonnable, prendre pour fin de ses actions une conquête reconnue impossible ? Etranges sages que ces déterministes, qui nous proposent sérieusement d'orienter la vie de l'homme vers une chimère, et de fonder la vertu sur un dogme imposteur !

Le lecteur, espérons-le, aimera mieux conclure avec les anciens moralistes, Aristote et S. Thomas: l'homme a besoin du devoir et de la liberté, pour atteindre sa fin morale, comme l'oiseau a besoin d'ailes pour voler, comme le poisson a besoin de nageoires pour nager, donc la Nature l'en a réellement pourvu. Un oiseau sans ailes, un poisson sans nageoires, un homme raisonnable sans liberté, seraient des monstruosités accidentelles, et non des espèces régulières et des produits normaux de la Nature.

Impossible à l'homme d'agir et de vivre moralement sans la liberté ; donc elle existe. Et cette première preuve, quoiqu'indirecte, sera toujours une des plus persuasives, parce qu'elle intéresse intimement l'être moral tout entier (1).

(1) Le lecteur remarquera qu'après avoir *prouvé* la liberté par la morale (*tu dois, donc tu peux*), nous ne *prouverons* pas la morale par la liberté (*tu peux, donc tu dois*) ; ce qui serait un cercle vicieux. Si l'on dit quelquefois que la liberté est fondée sur la morale et la morale sur la liberté, c'est en ce sens que ces deux notions sont connexes et s'appellent mutuellement, comme les notions de père et de fils.

II

La Liberté et la Psychologie.

Si le libre arbitre a dû être donné à l'homme comme un moyen absolument indispensable pour vivre de la vie morale et atteindre sa fin, comme nous venons de le démontrer, la liberté est donc un fait, un fait psychologique, un fait de conscience, et comme de tels faits sont naturellement observables, il semble que, s'il existe réellement, il doit être possible de le constater par l'expérience intime. Quelque délicats que soient les procédés de la méthode expérimentale appliquée à l'analyse des faits psychologiques, il semble que, bien conduits, ils doivent aboutir à une constatation certaine. Ne serait-il pas étrange qu'une liberté n'eût jamais conscience d'elle-même ? Liberté est un fait de conscience.

Ainsi pensent tous les philosophes spiritualistes attachés, soit aux traditions anciennes de l'École, soit aux nouveautés du cartésianisme ou de l'éclectisme : Descartes et Malebranche, Bossuet et l'abbé de Lignac, Cousin et Maine de Biran ou Jouffroy, comme Aristote et S. Thomas, sont unanimes à soutenir sur ce point l'importance et la légitimité du témoignage de la conscience. On connaît la déclaration célèbre de Bossuet : «Que chacun de nous s'écoute et se consulte soi-même, il sentira qu'il est libre comme il sentira qu'il est raisonnable. »

Il y aurait donc quelque exagération à croire que l'argument psychologique est nouveau, et à répéter avec un contemporain: « Selon nous, la méthode psychologique n'a jamais été appliquée dans toute sa rigueur et dans toute sa sincérité, à la matière qui nous

occupe (le fait de la liberté humaine) (1). » Nous ne voyons guère ce que M. Franck a pu ajouter, par exemple, aux analyses psychologiques si délicates et si profondes de Maine de Biran, sur le sentiment de l'effort volontaire, ni à la sincérité de sa méthode rigoureusement psychologique.

Ce qu'il y a de nouveau, c'est bien plutôt la tentative de Kant, de S. Mill et de Comte, pour ébranler la valeur de cette preuve par le témoignage de la conscience.

Est-il impossible à observer?

A peine a-t-il entendu prononcer le titre de cette preuve, tout bon néo-criticiste se scandalise et se récrie, en la déclarant *a priori* impossible. Expérimenter directement notre âme ou les pouvoirs de notre âme, disent-ils, mais c'est impossible ! L'expérience ne peut atteindre que les phénomènes, et nullement le sujet avec ses puissances, c'est-à-dire les noumènes. Vous oubliez donc l'immortelle distinction à jamais établie par Kant ?

Nous pourrions répliquer qu'il nous suffirait d'expérimenter en nous des phénomènes libres, des états de conscience nettement opposés à d'autres états nécessaires, pour conclure avec raison que nous expérimentons notre liberté. Mais cette réponse, quelque excellente qu'elle soit, puisqu'elle suffit à notre preuve, ne suffit pas à l'expression adéquate du fait de conscience, et nous n'accordons nullement aux adversaires l'exactitude de la célèbre distinction Kantienne des phénomènes et des noumènes.

Qu'est-ce, en effet, qu'un phénomène? C'est ce qui apparaît directement à la conscience (φαίνομαι). Qu'est-ce qu'un noumène? C'est sans doute ce qui n'apparaît pas à la conscience; ce qu'elle n'expérimente pas direc-

(1) Franck, *Diction. des sciences phil.*, art. Liberté.

tement, et qu'on ne découvre qu'indirectement, par une induction de l'esprit. Mais n'est-ce pas une pure pétition de principe d'affirmer *a priori*, avec Kant, que le sujet et ses puissances ne peuvent être objet d'expérience parce qu'ils sont des noumènes et non des phénomènes ? Et tous ces néologismes grecs, savants peut-être, mais équivoques, n'ont-ils pas été inventés pour faire passer, à l'abri de leur obscurité même, des théories arbitraires et fort douteuses ?

Au lieu de parler grec, parlons tout bonnement français, et puisque les mots de noumène et de phénomène sont obscurs et équivoques, tandis que les mots d'*action* et d'*agent* sont d'une clarté indéniable, recourons un instant aux mots les plus clairs.

Est-il noumène ou phénomène ?

Eh bien! je vous le demande, pourquoi serait-il impossible à un être conscient, capable de réfléchir sur lui-même, de se saisir lui-même agissant, en même temps que son action ? Alors même qu'il ne pourrait connaître, sans des inductions et des raisonnements complexes, la nature ou *l'essence* du moi-agent et celle de l'action produite, comment n'en percevrait-il pas *l'existence*, puisqu'elle se manifeste dans l'action ? Faut-il donc un raisonnement pour voir que *je suis*, que *j'agis*, alors que c'est un fait d'une constatation immédiate et évidente ?

Du reste, comment percevoir une action sans agent, une pensée sans rien qui pense, un effort sans rien qui s'efforce : ce sont là des abstractions et des distinctions d'entités que la raison abstraite peut opérer, mais, dans la réalité concrète, complètement inséparables : on ne peut saisir l'un sans l'autre. Dans la conscience, la pensée et le pensant sont identiques (1).

S'il en était ainsi, et que, dans la conscience, l'agent

(1) M. Fouillée en fait l'aveu : « comme sujet pensant, le moi est impossible à nier. » *Liberté et Déterminisme*, p. 81.

apparût toujours à travers son action, ce qui pense et ce qui veut à travers la pensée et la volonté, vous n'auriez plus le droit de ranger l'agent et ses puissances parmi les choses qui n'apparaissent pas ou les noumènes, mais parmi les choses qui apparaissent ou les phénomènes. La distinction des phénomènes et des noumènes, si vous la maintenez quand même, devrait prendre un sens bien différent, car elle correspondrait plutôt à celle des existences et des essences. Les existences des êtres substantiels ou accidentels pourraient apparaître et devenir phénomène ; seules, les natures ou essences des choses seraient conçues par la raison et feraient partie des noumènes. C'est, en effet, indirectement et par induction, que nous concluons de l'effet à la nature ou à l'essence de la cause qui le produit (1).

De grâce, défions-nous de ces classifications *a priori*, et pour savoir si la liberté est observable, oui ou non, recourons à une observation sincère et complète.

*
* *

Analyse de l'*effort* réfléchi.

De fait, la plus sincère observation nous révèle qu'il en est ainsi, et que notre liberté est vraiment observable. Prenons comme exemple de démonstration le sentiment de l'*effort réfléchi* et volontaire (2).

L'effort a coutume de revêtir, dans les phénomènes conscients, diverses formes que l'on peut, ce nous semble, ramener à quatre principales : l'effort *d'at-*

(1) M. Piat observe justement que Descartes est tombé dans l'excès contraire, en croyant que la nature de l'âme était directement observable, « Descartes a fait l'effort le plus puissant pour étendre jusqu'aux limites de l'âme la perception de l'âme par elle-même, et cet effort a manqué son but ». *La liberté*, I, p. 237.

(2) « Liberum est quod est sui causa ; quod ergo non est sibi causa agendi non est liberum in agendo. » *Contra Gent.*, l. II, c.48. — Cfr Aristote, *Grande Morale*, I, c. 10. — *Moral. Nic.*, l. III, c. 1 et 6.

tention, de *délibération*, de *résolution*, et l'effort *musculaire*.

D'abord l'effort d'attention. Si nous voulons bien prendre la peine de nous observer, au dedans de nos consciences, il nous sera facile de constater que souvent nous nous surprenons en train de nous laisser aller, dans la rêverie par exemple, au cours tout spontané et involontaire des idées, des images ou des désirs qui traversent notre esprit. Puis, tout à coup, par un effort volontaire, nous reprenons possession de nous-mêmes, nous arrêtons le cours de la vie spontanée, pour rentrer dans la période de la réflexion. Ce premier effort consiste donc dans un *arrêt* volontaire. *a) Effort d'attention.*

Cependant nous nous sommes arrêtés, non pour nous fixer dans l'immobilité, mais pour nous diriger dans une autre voie. Laquelle prendrons-nous ? Nous pouvons reprendre volontairement le cours de nos pensées, de nos désirs ou peut-être de nos passions, qui agitaient tout à l'heure notre cœur ; nous pouvons donner un libre essor à ces pensées, à ces passions, ou au contraire les contenir, nous distraire, penser à d'autres objets. Sera-ce la passion mauvaise ou l'amour du bien qui l'emportera dans nos cœurs ? C'est ici que se place l'*effort de délibération* qui nous fait faire attention aux avantages et aux inconvénients des divers partis qui s'offrent à nous. *b) Effort de délibération.*

A ce mouvement de délibération, qui nous porte de considération en considération, d'objet en objet, ou de point de vue en points de vue différents du même objet, succède un nouvel *arrêt*. Par un effort nouveau, je termine la délibération qui se pourrait prolonger indéfiniment, et je donne mon consentement à tel ou tel parti. *c) Effort de résolution.*

Enfin, nouvel et dernier effort de la volonté pour exécuter le parti pris. C'est l'effort musculaire qui *d) Effort d'exécution.*

commande aux divers membres du corps humain chargés de l'exécution intérieure ou extérieure du présent décret.

Ces quatre périodes de l'effort, produisant deux *arrêts* et deux *mouvements* successifs, sont un fait de conscience indéniable. Il suffit de les analyser avec plus de soin et de les étudier plus à fond.

Nous pourrions, sans doute, les étudier avec les psycho-physiologistes, dans leurs conditions extérieures, et, pour ainsi dire, dans le retentissement qu'elles ont dans l'organe matériel. M. Ribot ou M. William James nous révéleraient, par exemple, que l'effort musculaire « vient des muscles contractés, des ligaments tendus, des articulations comprimées, de la poitrine fixée, de la glotte fermée, du sourcil froncé, des mâchoires serrées, etc... (1) ». Mais, quelque curieuses et instructives que soient ces observations extérieures, elles ne nous disent rien du fait de conscience que nous voulons étudier ici, et qui est du ressort de l'observation intérieure.

Revenons donc à l'examen de conscience, nous allons saisir sur le vif l'acte libre jaillissant des profondeurs de notre propre activité.

Nous sentons notre causalité.

D'abord, dans l'effort d'attention, lorsque je me surprends par un acte brusque en train d'arrêter, de suspendre ma distraction ou ma rêverie, j'expérimente avec la dernière évidence *un fait de causalité* — nous ne disons pas encore causalité *libre* — mais un fait de causalité *personnelle* ou *spontanée*. En effet, non seulement je saisis l'action suspensive, mais encore l'agent qui produit cette action et que j'appelle moi ; en outre, je saisis clairement que c'est bien l'effort de l'agent qui produit cette action suspensive. Dire que

(1) *The feeling of effort*, in 8°, Boston, 1880.

je ne saisis pas ici le lien de causalité, mais seulement une simple succession de phénomènes n'ayant entre eux d'autre rapport que le temps, c'est évidemment mentir à sa conscience.

De même pour la seconde et la troisième période de l'effort volontaire. Lorsque je dirige mon esprit d'une considération à une autre, regardant tantôt un aspect de l'objet, tantôt un autre, je saisis à la fois le mouvement de mon esprit et le moteur qui est ma volonté, ainsi que la relation causale qui est encore l'effort. Lorsque, après une délibération plus ou moins longue, je fixe enfin mon jugement et j'arrête mon choix, je constate derechef un effort volontaire et une causalité.

Le quatrième et dernier stade de l'effort — l'effort musculaire — est, j'en conviens volontiers, un peu plus obscur, parce qu'ici, à la causalité consciente de la volonté qui commande aux membres, s'ajoute fort probablement la causalité inconsciente d'agents matériels et physiologiques, influx nerveux, contractilité musculaire, et autres causes plus ou moins inconnues des physiologistes, qui servent d'intermédiaire entre la volonté et l'organe mis en mouvement. Aussi accorderons-nous que le sentiment *complet* de l'effort musculaire résulte, au moins *en partie*, de cet état physiologique de tension nerveuse et de mouvement. Pour l'étudier pur et dégagé de tout alliage physiologique, il vaudrait mieux étudier l'effort musculaire chez le paralytique. Là nous constatons le sentiment d'un effort impuissant à soulever le bras, à remuer la jambe ou quelqu'autre membre, c'est-à-dire d'une causalité agissante mais vaincue par un obstacle.

Nous sentons notre liberté.

Le sentiment de causalité brille donc d'une évidence indéniable au sein de notre conscience. Reste à savoir si nous y découvrons aussi clairement le sentiment

de la causalité *libre*. Pour l'examiner, reprenons encore une fois, à ce nouveau point de vue, notre analyse des quatre stades de l'effort.

a) Liberté de l'attention.

L'arrêt qui suspend brusquement le cours d'une distraction ou d'une rêverie, n'est pas toujours volontaire et libre. On peut se réveiller d'un songe brusquement et en sursaut, sans l'avoir commandé ; le distrait, en se heurtant sur son chemin, revient de sa distraction, et s'aperçoit qu'il a fait fausse route. Entre la cause et l'effet suspensif, il y a sans doute ici un lien, mais c'est un lien physique nécessaire, car nous sentons que nous n'y sommes pour rien. C'est sans l'avoir voulu qu'on s'est réveillé en sursaut ; c'est sans l'avoir cherché que l'étourdi ayant heurté la borne est revenu à lui-même. Nous sommes étrangers à une telle causalité qui est subie par nous, mais sans nous ou malgré nous.

Au contraire, voici qu'arrivé à la bifurcation d'une route où je chevauchais, en rêvant, j'aperçois la bifurcation et suspends tout à coup la marche rapide de ma monture, pour délibérer sur le véritable chemin où je dois m'engager. J'aurais pu ne pas délibérer, car j'ai d'autres fois suivi la même route, mais je crois plus sage de n'agir qu'à coup sûr et après avoir consulté mon guide. Il est clair qu'ici l'arrêt n'est plus involontaire ; je pose la cause d'un acte suspensif, et pourrais à la rigueur ne pas la poser, car je suis à peu près sûr de mon chemin. Je pose donc une causalité volontaire et libre ; je sens que je suis ici le maître de mon acte suspensif, aussi clairement que, dans le cas précédent, j'avais senti que je n'y étais pour rien. Le contraste est saisissant et instructif.

b) Liberté de la délibération.

Dans l'effort de délibération qui va suivre, la maîtrise de ma volonté sera encore plus manifeste. Voici que je découvre sur le plan de mon guide un autre

chemin que j'ignorais. Je pourrais refuser de m'en enquérir, et refermer mon livre et mon plan, puisque le premier chemin est bon et suffisant. Eh bien, non, il me plaît de m'enquérir de la valeur de ce nouvel itinéraire : Je lis, je relis, je suis des yeux attentifs le tracé : je le compare avec le premier : quel est le plus court, quel est le plus intéressant, le plus sûr, etc... Dans le processus d'une telle délibération, qui me fait aller et venir d'un point de vue à un autre, d'un projet à un autre projet, j'ai conscience de mouvoir l'attention de mon esprit par un effort dont je suis le maître, et que je dirige comme il me plaît.

Cependant il faut prendre un parti, choisir entre ces divers itinéraires. Tous les projets étudiés ont des avantages et des inconvénients : je pourrais même revenir sur mes pas, car je voyage pour mon seul agrément. Je n'ai donc ici que l'embarras du choix. Je choisis celui qui me va davantage, c'est-à-dire, non pas celui qui est le meilleur en soi, mais celui qui me convient le mieux. C'est donc bien ce qui me plaît que je choisis, mais comme j'aurais pu me placer à un autre point de vue, réfléchir sur d'autres considérations, auxquelles j'ai peut-être fermé volontairement les yeux, il s'en suit que j'aurais pu tout aussi bien me laisser gagner par une autre raison, et me plaire dans un autre parti. c) Liberté du choix.

Voilà pourquoi l'exécution, qui va suivre le choix, est, en un sens, nécessaire et fatale, mais hypothétiquement, c'est-à-dire relativement à la fixation déjà faite de mon choix. Mais pendant qu'elle s'exécute, je conçois toujours comme possible la révision de mon premier jugement, et le changement de ma volonté. Je me comprends et je me sens donc maître de moi-même jusque dans cette dernière phase de l'effort volontaire et réfléchi. d) Liberté de l'exécution.

Cet effort volontaire et libre que je constate si clairement dans un choix de peu d'importance, comme celui qui a été pris pour exemple, se manifeste encore avec plus de force et d'éclat, dans les résolutions périlleuses, difficiles, ou héroïques (1). Dans la lutte du bien contre le mal, de la volonté droite et généreuse contre la passion frémissante et révoltée, de l'héroïsme et de l'immolation volontaire contre l'égoïsme et l'attachement à la vie, la conscience nous crie qu'elle est libre, et nous le montre en exerçant la fonction la plus sublime de la liberté, la maîtrise des passions inférieures, auxquelles il lui serait si facile de se livrer, et la victoire sur soi-même. Se vaincre soi-même sera toujours aux yeux du sage la victoire la plus difficile et la plus belle, infiniment supérieure aux victoires brutales des Alexandre et des César. Seule elle est le triomphe de la liberté, les autres ne sont que le triomphe de la force. Elle fait les hommes libres, les autres ne font que des esclaves.

Contraste des actes libres et non libres.

Par un singulier contraste, nous pourrions rapprocher de ces faits où la conscience nous témoigne de la maîtrise et de la puissance parfois héroïque de notre volonté, d'autres faits où elle nous témoigne avec plus ou moins de netteté que nous ne sommes plus maîtres de nous-mêmes. Ce sont par exemple ces heures de confusion et de trouble où ayant laissé la passion grandir et s'exalter, jusqu'au délire, il n'est plus

(1) M. Secrétan a bien exprimé ce point de vue : « Lorsqu'en face d'un choix à faire entre deux partis, dit-il, nos intérêts, nos instincts, nos affections poussent du même côté ; alors la liberté sort du voile et paraît dans sa nudité sévère. Nous la voyons triomphante, lorsque pour la suivre, nous marchons sur nos plus chers trésors ; nous y croyons encore, lorsque, préférant obéir à nous-mêmes, nous faisons à regret ce que la voix intérieure nous dit être mal. Il nous serait fort agréable de nous persuader que nous ne pouvons agir autrement que nous n'avons fait, mais nous nous en trouvons incapables. » *La Civilis. et la croy.*, IIe part., c. I, IV.

temps d'y porter remède : *sero medicina paratur*. Dans cette dernière période des passions, de la colère par exemple, l'homme n'est plus qu'un fou furieux, comparable à une brute ; et, s'il est responsable indirectement et dans leur cause, *in causa*, comme disent les théologiens, des effets insensés de la passion, il n'en est plus responsable actuellement au moment où ils se produisent. L'exemple de l'homme qui s'est enivré volontairement est un exemple classique encore plus clair.

Certaines maladies nerveuses, qui confinent plus ou moins à la folie, peuvent produire des effets semblables. M. Ribot cite le fait de ce mélancolique, tourmenté de la pensée du suicide, qui sentant approcher le moment de la crise, se lève la nuit, va frapper à la porte de son père et lui crie : « venez vite, le suicide me poursuit, bientôt je ne résisterai plus (1). » Ce pauvre malade a pleine conscience de sa situation, et s'il demeure encore maître de lui-même, il sent que bientôt il ne le sera plus, et que la volonté raisonnable aura bientôt lâché la bride à la partie inférieure ou animale, et momentanément abdiqué son empire, pendant l'accès de fièvre et de délire.

Le témoignage de la conscience ne saurait être plus lumineux, s'il atteste que parfois nous ne sommes plus libres, ni maîtres de nous-mêmes, il n'en reconnaît que mieux les cas où cette liberté et cette maîtrise sont incontestables.

Aussi n'hésiterons-nous pas à conclure par cette belle parole de M. l'abbé de Broglie, dans sa magistrale étude sur *le positivisme et la science expérimentale* que M. Sécrétan lui-même (2) s'est vu forcé d'estimer forte et éloquente : « Bien faible et bien

Belle conclusion de M. de Broglie.

(1) Ribot, *Les maladies de la volonté*, p. 76-77.
(2) *Revue phil.*, 1882, analyse et comptes rendus.

superficiel observateur est celui qui n'a pas reconnu en lui-même cette variété de motifs et de mobiles, qui n'a point éprouvé ces luttes de la raison et de la passion, qui n'a point senti se raidir la chaîne de la conscience quand l'orage devenait plus fort, et qui n'a point reconnu non plus qu'il pouvait, s'il le voulait, se tourner vers le devoir pour l'embrasser, ou s'abandonner lâchement à l'attrait prédominant. Nous disons de cet homme qu'il est un bien faible et bien superficiel observateur. C'est ce que nous pouvons dire de plus favorable de lui ; car, s'il avait observé que réellement il avait, dans sa vie, toujours suivi sans résistance l'attrait prédominant, s'il s'était toujours laissé emporter par le mobile le plus fort, alors, quelle que fut sa conduite, quelque nobles et bienveillants que fussent ses instincts, c'est à peine s'il mériterait le nom d'homme, et il ne serait pas digne d'une estime plus grande que celle que nous accordons à un chien dévoué à son maître, qui suit l'attrait prédominant de sa nature affectueuse (1) ».

*
* *

Pourquoi ce fait est-il mis en doute

Comment donc a-t-on pu discuter et mettre en doute un fait de conscience si clair et si universellement reconnu ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner avec soin.

Nous croyons avoir remarqué que tous les négateurs de la liberté, comme fait de conscience, sont partis non de l'analyse minutieuse et impartiale du fait psychologique, mais d'idées *a priori*. La notion de liberté, disent-ils, est contradictoire et impossible ; elle est contraire au principe de causalité : ce serait un effet sans cause, un commencement absolu, ce qui répu-

(1) Abbé de Broglie, *Le Positivisme et la Science expérimentale*, t. II, p. 221.

gne ; elle est contraire au principe de raison suffisante, à celui de contradiction, etc. Ne serait-elle pas contradictoire, elle est pour le moins obscure et inintelligible, et selon la méthode cartésienne : « on ne doit admettre en son esprit que des idées claires ». En conséquence, l'idée de liberté étant pour le moins obscure, le fait de conscience, qu'on appelle liberté, ne peut être constaté, ou doit être une illusion.

Les illusions de conscience !

Illusions de conscience ! c'est bien là en effet la réplique habituelle des déterministes, qui, pour la rendre moins invraisemblable, ont accumulé les observations patientes de la psychologie elle-même, ou les hypothèses les plus ingénieuses.

Ce sont ces hypothèses et ces observations psychologiques, que nous allons examiner, en réservant pour le chapitre suivant la tâche délicate d'expliquer la notion et la possibilité du libre arbitre. Là seulement, nous étudierons si les principes de métaphysique le condamnent ou le déclarent possible, s'ils peuvent en prouver non seulement la possibilité mais encore l'existence. Ici, nous avons à défendre seulement la liberté, comme fait de conscience, comme fait réel, et non illusoire. Car les faits constatés s'imposent tout d'abord ; leur explication, si elle est possible, ne vient qu'en second lieu. Contrairement à la méthode cartésienne, nous suivons la méthode scientifique, qui consiste à constater les faits avant de les expliquer ; parce que l'expérience est primitive ; le reste est dérivé et n'a qu'une valeur secondaire.

*
* *

L'illusion des hypnotiques.

Nos adversaires ont donc cherché à mettre en suspicion la valeur du témoignage de la conscience. Quelle confiance lui accorder, en effet, si parfois elle nous trompe et nous jette dans l'illusion ? Déjà Spinosa

avait allégué les illusions de conscience du fou, de l'homme ivre, de l'enfant au berceau, et, sans aller si loin, il aurait pu tout aussi bien alléguer les illusions du rêve, chez l'homme adulte et sain d'esprit, qui peut rêver et croire dans un songe qu'il est libre, alors qu'il ne l'est pas.

MM. Ribot, Beaunis et Richet (1) ont rajeuni la vieille objection, en s'appuyant sur les phénomènes si nouveaux et si curieux de l'hypnotisme, c'est-à-dire d'un état pathologique encore bien mal connu, qui semble toucher de si près au rêve et à la folie. On peut donner l'ordre à l'un de ces pauvres malades de la Salpêtrière d'exécuter après son réveil telle ou telle action, un vol par exemple, à tel jour et telle heure fixée. Il est bien constaté que, dans la plupart des cas, le malade obsédé par l'image de l'ordre qu'il a reçu, devient plus ou moins incapable de résistance, — car sa maladie consiste précisément dans un déséquilibre mental, qui pourrait être comparé à un rouage complexe dont un ressort est brisé. Il finira donc par céder, et par exécuter automatiquement l'ordre reçu.

L'objection.

« Au jour fixé, écrit le Dr Beaunis, à l'heure dite, l'acte s'accomplit et le sujet exécute mot pour mot tout ce qu'on lui avait suggéré ; » — et le même docteur ajoute cette remarque essentielle : « il l'exécute convaincu qu'il est libre, qu'il agit ainsi parce qu'il l'a bien voulu et qu'il aurait pu agir autrement... Nous pouvons donc nous croire libres et ne pas l'être. Quel fond pouvons-nous donc faire sur le témoignage de notre conscience, et ce témoignage, n'est-on pas en droit de le récuser, puisqu'il peut ainsi nous tromper ? Et que devient l'argument tiré en faveur du libre ar-

(1) Ribot, *Les maladies de la volonté*, c. V. fin. — *Rev. phil.*, mars 1883, p. 349 ; août 1885 (Beaunis).

bitre, du sentiment que nous avons de notre liberté (1)? »

Avant de discuter le fait allégué par le Dr Beaunis, nous pourrions nous permettre de rétorquer son argument et de lui dire : Mais ces pauvres malades ont aussi des hallucinations des sens externes et internes ; quel fond pouvez-vous donc faire, M. le Docteur, sur vos sens internes et externes, pour affirmer que vous voyez le soleil ou que votre personnalité existe ? Ces malades peuvent aussi avoir des troubles de la raison ; quel fond pouvez-vous donc faire, M. le Docteur, sur votre propre raison, pour vous démontrer votre thèse ? Quand donc avez-vous démontré que les illusions des malades et des fous doivent être communes aux hommes sains d'esprit et à l'état normal ? On peut rétorquer l'argument.

Mais voici qu'un philosophe spiritualiste nous arrête, en nous défendant de nous servir d'un tel argument. « A raisonner ainsi, nous dit-il, on risque de donner complètement raison à l'adversaire, car on paraît lui accorder que la claire conscience peut se tromper, que la certitude de la conscience dépend, non de la clarté intrinsèque, mais de conditions extrinsèques, telles que l'état de santé ou de maladie des organes. Or, cette concession faite, la physiologie aura gain de cause, car elle n'aura pas de peine à démontrer que *personne n'est physiologiquement bien portant* (la santé n'étant qu'un équilibre très instable et tout relatif), et dès lors le témoignage de la conscience doit être toujours suspect (2). »

Nous pouvons rassurer les scrupules de notre auteur. En raisonnant ainsi, nous n'accordons nullement au physiologiste le droit de dire que tous les hommes Vains scrupules

(1) Beaunis, *Recherches expérimentales sur l'hypnotisme*, p. 77, *Revue phil.*, août 1885.

(2) Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, p. 459, note.

sont à divers degrés fous ou hors l'état normal, et qu'il n'y a plus moyen, dans les cas ordinaires, de distinguer un fou d'un homme raisonnable, un malade d'un homme bien portant. Nous n'accordons pas davantage que l'évidence des raisonnements du fou, ou l'évidence de ses perceptions hallucinées, soit une évidence claire et véritable. Elle n'en saurait être qu'une obscure contrefaçon, contrefaçon suffisante assurément pour tromper d'une manière invincible le malade ou le fou, mais nullement les autres hommes capables de soigner les malades et les fous, de les détromper et de les diriger. Ce n'est donc pas l'évidence elle-même que nous suspecterons jamais, mais le témoignage de gens incompétents.

Nous avons donc le droit de récuser le témoignage de tous ceux qui sont fous, qui rêvent ou qui sont hors de l'état normal ; et de récuser la valeur du témoignage allégué par les hypnotiques. Mais ce témoignage est-il bien concordant et indiscutable ? C'est là un second point de vue fort important, dans cette discussion.

Réponse directe : Discussion des faits.

M. Delbœuf (1) et plusieurs autres physiologistes ont nié résolument l'observation du Dr Beaunis. Il est faux, disent-ils, que les hypnotisés se croient parfaitement libres. D'autres, beaucoup plus nombreux, ont obtenu de ces malades des réponses assez contradictoires. M. Pierre Janet, dans sa soutenance de thèse sur l'*Automatisme*, à laquelle nous assistions, a fini par reconnaître loyalement, qu'en variant de sujets d'expérience, on variait les résultats, et que le même sujet, entre les mains de plusieurs expérimentateurs donnait souvent des résultats dissemblables. Ce fait du reste s'explique aisément : soit parce que ces mala-

(1) *Revue phil.*, mars 1887, p. 283.

des sont incapables de discerner clairement le caractère de leurs propres états, et répondent aux questions suivant l'impression du moment, soit parce que les malheureuses femmes sur lesquelles on opère à la Salpêtrière sont loin de se prêter avec une sincérité complète aux procédés inquisitoires de leurs médecins ; soit enfin, parce qu'il n'est pas bien difficile à un interrogateur habile de suggérer les réponses, et de les faire varier au gré de ses désirs.

Toutes ces enquêtes sont donc plus ou moins sujettes à caution, et sont loin de mériter une égale créance. Cependant voici quelques résultats sur lesquels on commence à tomber d'accord.

Quelques faits certains.

1° Dans la plupart des cas, M. Ribot en convient, les hypnotiques affirment ne pas savoir pourquoi ils ont agi, et ne savent distinguer si c'est volontairement ou involontairement.

2° Il y a des cas où certains hypnotiques se voient obsédés par l'idée fixe de la suggestion, et ne se sentent plus maîtres d'eux-mêmes ; leur volonté semble impuissante, et toute résistance paraît impossible. M. Ribot lui-même a cité l'exemple de « ces malades qui ont pleine conscience de leur situation ; ils sentent qu'ils ne sont plus maîtres d'eux-mêmes, qu'ils sont dominés par une force intérieure, et invisiblement poussés à commettre l'acte qu'ils réprouvent (1) ».

3° Ces mêmes malades sentent parfois venir la crise de *l'idée fixe*, et, en s'y prenant assez tôt, c'est-à-dire avant que l'idée suggérée se soit développée au point d'acquérir un ascendant impérieux, elles peuvent y échapper et recouvrer leur indépendance. Ce fait est aujourd'hui certain. Pour cela il suffit de susciter une

(1) Ribot, *Les maladies de la volonté*, c. III, § 2. — Cf. *Revue néo-scolastique*, 1er nov. 1897, p. 408. Art. de Mgr Mercier.

autre idée, assez vivement pour paralyser ainsi la première. Dans ce but, les moyens appropriés varient avec les individus. M. Ribot en cite un grand nombre dont plusieurs sont fort curieux. Ainsi il nous apprend qu'un chimiste, tourmenté par des idées homicides, se faisait attacher les deux pouces par un ruban, et trouvait, dans ce simple obstacle, le moyen de résister à la tentation. D'autres se font attacher les membres, et annoncent ensuite, à la fin de la crise, qu'on peut les délier, tout danger étant passé. MM. Gilbert et Pierre Janet citent encore l'exemple très curieux, de Mme B. qui échappait à la suggestion du sommeil en mettant ses mains dans l'eau.

Ils prouvent notre thèse.

Ces faits suffisent à nous faire comprendre que, si les hypnotiques se disent tantôt libres, et tantôt nécessités, les deux réponses peuvent être vraies. Ils sont libres au début de la crise de l'idée fixe suggérée. Ce n'est que dans la dernière période qu'ils cessent de l'être, lorsqu'ils n'ont pas pris les moyens de résister et de recouvrer leur liberté. L'autorité du témoignage de la conscience n'est donc nullement ébranlée par les faits allégués.

*
* *

L'ignorance des causes de nos actions.

Le prétendu caractère illusoire de la conscience, chez les hypnotiques, n'est pas le seul motif de défiance de nos adversaires envers le témoignage de la conscience, il y a aussi les *lacunes* et les *ignorances* de cette même conscience, qui doivent nous mettre en garde contre elle.

La conscience, en effet, ne nous révèle qu'une faible partie de nous-mêmes, et nous cache bien des mystères. Non seulement le principe et presque tous les phénomènes de la vie végétative lui échappent, mais encore, dans l'ordre sensible et intellectuel, une foule

de faits et de circonstances demeurent inconscients, et n'en sont pas moins la cause secrète et ignorée de nos actions. Que de fois, par exemple, des sentiments inconscients d'antipathie ou d'amitié deviennent le mobile de mouvements spontanés, qui nous étonnent nous-mêmes, et que nous sommes les premiers à regretter ou à blâmer. « C'est souvent, disait Leibnitz, dans des perceptions insensibles que se trouve la raison de ce qui se passe en nous, comme la raison des grands phénomènes de la nature consiste souvent dans les mouvements insensibles. » Et de cette théorie sur les phénomènes de « petite conscience » ou d'inconscience, Leibnitz concluait que le sentiment de notre liberté pourrait bien venir tout simplement de l'ignorance des véritables causes qui nous déterminent. « Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, dit-il, car nous ne nous apercevons pas toujours des causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguille aimantée prenait plaisir de se tourner vers le Nord ; car elle croirait tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'apercevant pas des mouvements insensibles de la matière magnétique (1). » D'après Leibnitz.

Nous retrouvons la même idée, avec des comparaisons analogues dans Spinosa et Baile. Baile suppose qu'une girouette, qui aurait conscience de son mouvement sans avoir conscience du vent, pourrait se croire libre; et Spinosa, comparant l'homme à une pierre qui aurait conscience de sa chute, sans avoir conscience de la force attractive, écrit : « concevez que cette pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, soit capable de penser, et de savoir qu'elle s'efforce autant qu'elle peut de continuer de se mouvoir. Il est clair qu'ayant D'après Spinosa et Baile.

(1) Leibnitz, *Théodicée*, 1re p., § 49 (Janet. t. II, p. 134).

ainsi conscience de son effort, et n'étant nullement indifférente au mouvement, elle se croira parfaitement libre et se sentira convaincue qu'il n'y a pas d'autre cause que sa volonté propre qui la fasse persévérer dans le mouvement. Voilà cette liberté humaine dont les hommes sont si fiers (1). »

Et il conclut ailleurs : « Ainsi donc, l'expérience et la raison sont d'accord pour établir que les hommes ne se croient libres qu'à cause qu'ils ont conscience de leur action, et ne l'ont pas des causes qui les déterminent (2). »

C'est au fond la même objection que nous retrouvons sous la plume de philosophes contemporains, MM. Ribot, Fouillée, Wundt, Renouvier, etc. Le sentiment de notre liberté pourrait bien venir de « l'ignorance des motifs qui nous font agir » ; la conscience de notre indépendance pourrait n'être au fond que « l'inconscience de notre dépendance » (3).

Première réponse.

Nous aurions trois réponses à faire à cette argumentation. La première c'est qu'elle n'est pas concluante. De ce que nous ne sentons pas en nous de cause nécessitante, nous ne pouvons sans doute pas conclure qu'il n'y en ait pas, mais notre adversaire a encore moins le droit de conclure qu'il y en a, et que notre liberté est illusoire.

Deuxième réponse.

En second lieu, elle confond le domaine du conscient et de l'inconscient dans notre âme. Que des causes inconnues et inconscientes puissent produire en nous des mouvements involontaires et irréfléchis, nous sommes les premiers à le reconnaître ; mais ces causes inconnues et inconscientes ne peuvent deve-

(1) Spinosa, *Lettres XXIX et XXXII*.
(2) Spinosa, *Ethique*, prop. 2, Scholie. (Saisset, III, p. 115).
(3) Ribot, *Psychologie de l'attention*, p. 149 ; Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, p. 91 ; Wundt, *Eléments de Psychologie physiologique*, t. II, p. 450 ; Renouvier, *Nouvelle monadologie*, p. 138.

nir les mobiles de notre intelligence et de notre volonté réfléchies, qu'en cessant d'être inconnues et inconscientes. En d'autres termes, il est contradictoire de supposer que l'intelligence soit éclairée et mue par des motifs inconnus, la conscience par l'inconscient.

Ainsi, par exemple, un sentiment inconscient de jalousie ne peut produire qu'un mouvement de dépit involontaire ; pour produire un dépit réfléchi et volontaire, il faut qu'il soit perçu par l'intelligence et accepté par la volonté, c'est-à-dire qu'il cesse d'être inconnu et inconscient : *Nihil volitum nisi præcognitum.*

La troisième observation portera sur une question de fait. L'objection repose sur une donnée incomplète du fait de conscience. Le témoignage de la conscience de notre liberté n'est pas seulement négatif, comme on semble le croire, il n'atteste pas l'ignorance des motifs qui nous font agir, mais au contraire il atteste que nous avons connu et examiné les motifs auxquels nous cédons, et qu'aucun de ces motifs contingents ne nous a paru absolument nécessaire, car ils sont tous imparfaits, et nous ont tous présenté des raisons d'être refusés. Enfin, ce témoignage n'atteste pas seulement l'absence de toute cause nécessitante, mais il constate en outre la présence d'une cause maîtresse d'elle-même qui se manifeste dans son exercice, et qui s'affirme en se déterminant elle-même, parce qu'il lui plaît de se déterminer ainsi et non autrement. Troisième réponse.

Assimiler ce témoignage à un aveu d'ignorance, c'est mutiler le fait le plus manifeste de la conscience, pour le plier à des théories préconçues ; c'est en outre rendre inexplicable le contraste de ces états où, dans le calme et la pleine possession de nous-mêmes, nous avons une conscience positive de notre liberté, avec les états de trouble où, cette conscience disparais-

sant, nous ne nous croyons plus libres ni responsables.

*
* *

Une instance.

Cette réponse nous paraît décisive ; il semblera cependant qu'elle ne répond pas à certaines préoccupations de plusieurs contemporains, excellents spiritualistes pourtant, comme M. Fonsegrive, qui persistent à croire que notre liberté se prouve par le raisonnement, mais ne se peut constater par la conscience, attendu, disent-ils *a priori*, que c'est impossible : « Comment la conscience pourrait-elle atteindre la *cause* profonde d'où jaillissent en nous les actes libres ? Et, si cette cause échappe au regard direct de la conscience, ne faut-il pas faire intervenir le raisonnement pour suppléer à la lacune de son témoignage ? »

Avant l'acte libre, nous objectent ces philosophes, il n'existe dans l'âme qu'une pure puissance qui ne se manifeste pas encore à la conscience ; S. Thomas lui-même le reconnaît : « *Nihil est cognoscibile nisi in quantum est actu* ». Dès que l'acte libre a apparu dans la conscience, il est déjà déterminé par notre décision, et nous ne sommes plus libres qu'il soit autrement qu'il n'est ; la liberté ne se montre donc ni avant, ni après nos actes, au regard direct de la conscience.

La puissance est inconsciente.

Mais ce dilemme n'est pas concluant, car il oublie un des termes essentiels. L'observation intérieure, en effet, peut porter non seulement sur ce qui se passe en nous *avant* et *après* nos actes libres, mais encore sur ce qui se passe *pendant* que l'acte libre s'élabore et se pose, ou dans ce processus complexe et laborieux, qui fait passer la volonté de la puissance pure à l'acte complètement achevé, et qui est lui-même, suivant le mot si profond d'Aristote, un « acte incomplet » en voie de se parfaire. C'est là que nous

saisissons sur le vif l'opération même et le déploiement de notre liberté.

M. Fouillée l'a très bien remarqué (1); avant de constater en nous la décision dernière et irrévocable, nous constatons souvent des volitions incomplètes, des hésitations, des luttes, des tendances à agir, des représentations de mouvements à moitié acceptées, et auxquelles correspondent déjà dans l'organisme divers stades d'innervation et de mouvements commencés; en un mot, nous constatons la possibilité de décisions contraires et une indétermination positive. Ces premiers actes auxquels manquent une orientation définitive et un achèvement, constituent un intermédiaire entre la puissance pure qui échappe à la conscience, et son acte complètement déterminé. Ils sont l'expression et la manifestation sensible de la puissance invisible dont ils découlent, et nous permettent de constater directement, non pas l'essence de cette puissance, que le raisonnement seul peut découvrir, mais son existence, puisqu'elle opère et se déploie manifestement sous le regard de la conscience.

Son évolution est consciente.

Notre liberté est donc directement saisie et perçue dans son évolution de la puissance à l'acte, comme la conscience en témoigne clairement. Nul raisonnement n'est nécessaire pour constater ce fait de l'exercice de notre liberté. Nous ne faisons appel au raisonnement, que pour remonter de la nature de ce fait à la nature de la cause profonde d'où il découle, et pour soulever le voile qui couvre au regard de la conscience la nature de notre âme et de ses facultés. Mais quel que soit le résultat de cette délicate recherche, le fait de notre liberté demeure, car un fait ne se nie pas, alors même que ses causes seraient inexpliquées et mystérieuses.

(1) Fouillée, *Liberté et Déterminisme*, p. 75 et suiv.

*
* *

Le motif le plus fort.

Mais nos adversaires ne se contentent pas de ces deux arguments négatifs ; après avoir mis en suspicion le témoignage de la conscience,— soit parce qu'il serait illusoire chez les hypnotiques, soit parce que le sentiment de notre liberté pourrait provenir de l'ignorance où nous sommes des motifs secrets qui nous font agir, — voici qu'ils invoquent ce même témoignage, et soutiennent qu'une analyse plus complète des mêmes faits de conscience doit nous conduire à la négation de la liberté.

Etudiez bien votre conscience, nous disent-ils, et vous n'aurez pas de peine à découvrir que votre âme est une balance qui penche toujours du côté du désir le plus fort. On ne veut que ce que l'on désire, et si plusieurs désirs sont en conflit, il y a hésitation, lutte, c'est toujours le désir le plus fort qui l'emporte. Or c'est le désir le plus fort et le dernier, que l'on appelle volonté. Mais le désir est nécessaire. Il est la résultante nécessaire, de nos inclinations héréditaires ou acquises, de nos dispositions naturelles ou accidentelles, de nos passions, en un mot de notre tempérament ou de notre caractère. Ainsi ont raisonné, Hobbes, Locke, Spinosa, Helvétius, La Mettrie, tous les déterministes empiristes ou sensualistes des âges passés. Ainsi raisonnent encore, avec des formes un peu plus savantes, nos psycho-physiologistes contemporains.

Objection de M. Ribot.

Voici, par exemple, ce qu'écrit M. Ribot comme conclusion générale à sa théorie de la volonté : « La volition est un *état de conscience* final, qui résulte de la coordination plus ou moins complexe d'un groupe d'états, conscients, subconscients ou inconscients (purement physiologiques), qui tous réunis se tradui-

sent par une action ou un arrêt. La coordination a pour facteur principal le *caractère* qui n'est que l'expression psychique d'un organisme individuel. C'est le caractère qui donne à la coordination son unité, non l'unité abstraite d'un point mathématique, mais l'unité concrète d'un *consensus* (?). L'acte par lequel cette coordination se fait et s'affirme est le choix, fondé sur une affinité de nature.

« La volition que les psychologues intérieurs ont si souvent observée, analysée, commentée, n'est donc pour nous qu'un simple état de conscience. Elle n'est qu'un effet de ce travail psycho-physiologique, tant de fois décrit, dont une partie seulement entre dans la conscience sous forme de délibération. *De plus, elle n'est cause de rien.* Les actes et les mouvements qui la suivent résultent directement des tendances, sentiments, images et idées qui ont abouti à se coordonner sous la forme d'un choix. C'est de ce groupe que vient toute l'efficacité. En d'autres termes,— et pour ne laisser aucune équivoque, — le travail psycho-physiologique de la délibération aboutit d'une part à un état de conscience, la volition, d'autre part à un ensemble de mouvements ou d'arrêts. *Le « je veux » constate une situation, mais ne la constitue pas.* C'est dans la tendance naturelle des images à se traduire en mouvements, que le secret des actes produits doit être recherché (1). »

Nous sommes d'accord avec M. Ribot, lorsqu'il dit que la volonté, le « *je veux* », ne produit pas directement le mouvement musculaire. C'est là une des plus vieilles thèses de la théorie scolastique qui, au grand scandale des cartésiens, distinugait la volonté de la faculté locomotrice, et faisait de cette dernière une

Réponse à l'objection.

(1) Ribot, *Les maladies de la volonté*, p. 178-180 (Alcan, 1895, 8e édition).

faculté organique, seule cause immédiate du mouvement des membres. Les nombreux cas pathologiques, étudiés par M. Ribot, où le malade peut vouloir et est impuissant à agir, sans être paralytique, parce que les tendances motrices sont trop faibles pour se traduire en actes, ou bien les cas contraires, où c'est l'impulsion motrice qui s'exagère et qui échappe à la direction du vouloir, sont une confirmation éclatante de la théorie scolastique.

Mais là n'est pas le point qui doit nous occuper. Il s'agit de savoir si la volonté n'est qu'un état de conscience résultant nécessairement d'états de conscience antérieurs ; si la volonté ne fait que constater une situation, sans y rien produire, et sans être elle-même un facteur important de cette situation.

Qu'il en soit ainsi dans un grand nombre de cas, nous l'accordons encore à M. Ribot, c'est là le cas habituel de la vie purement sensible et animale, régie par le désir ou l'appétit et privée de volonté raisonnable ; c'est aussi le cas de bien des hommes dont la volonté ne s'est presque jamais exercée, développée, disciplinée, et qui se laissent aller à la vie animale, aux fatalités des désirs et des instincts, ou bien dont la volonté a été atrophiée, éteinte peut-être, par quelque accident pathologique plus ou moins voisin de la folie. Or il est à craindre que M. Ribot se soit borné à n'étudier que ces cas anormaux ; il semble même en faire l'aveu dans sa préface lorsqu'il déclare : « Qu'il se propose dans ce travail... d'étudier les anomalies et tirer de cette étude des conclusions sur l'état normal (1) ».

Vice de sa méthode.

Voilà ce nous semble un vice de méthode, qui infirme singulièrement la valeur et la portée des conclusions. Ces conclusions ne sont pas fausses, mais

(1) Ribot, *Les maladies de la volonté*, p. 1. *Introd.*

elles sont gravement incomplètes. A côté et au-dessus de cette vie animale des sens, pourquoi n'y aurait-il pas une vie supérieure de l'esprit? pourquoi les tendances aveugles de la nature et des sentiments ne seraient-elles pas éclairées par la raison, et les appétits inférieurs dominés par la volonté raisonnable? Trop souvent dans le langage vulgaire, nous appelons volonté ce qui ne mérite que le nom d'appétit et de désir. Mais pourquoi tous ces conflits d'appétits et de désirs sensibles, ou de tendances insensibles et physiologiques, qui luttent, s'opposent ou se combinent et se coordonnent, d'après le mécanisme complexe si savamment décrit par M. Ribot, ne seraient-ils pas gouvernés par une puissance plus haute et plus éclairée, qui mériterait seule le nom de volonté libre?

Il faut la compléter.

La méthode d'observation purement extérieure où M. Ribot s'est enfermé, est incapable de donner une réponse à cette grave question. Il faut élargir cette méthode, joindre l'observation intérieure à l'observation extérieure, contrôler et compléter les données de la première par la seconde, si l'on veut arriver à la vérité complète.

La conscience seule peut nous apprendre que ni le tempérament ni le caractère ne sont des résultantes fatales. Loin de là, chaque individu peut entrer comme facteur important dans la constitution de son caractère et de ses tendances. Il peut même les modifier par de longs et persévérants efforts. Les preuves abondent: tel, comme S. François de Sales, d'un naturel impétueux et irascible, est devenu le plus doux des enfants des hommes. Que si nous pouvons combattre et transformer ainsi le fond de notre nature, à plus forte raison pouvons-nous combattre et transformer ces tendances accidentelles qui traversent notre cœur, qui le sollicitent pour ainsi dire du dehors, et que le

langage chrétien a si bien appelé du nom de tentation. C'est là un fait d'observation quotidienne et universelle.

Mais pour voir tout cela, l'observation extérieure, serait-elle armée du microscope, ne suffit pas, il faut aussi et surtout la droiture et l'acuité de la vision intérieure, qui elle aussi a ses myopes.

*
* *

La prévalence des motifs.

D'autres philosophes, à la suite de Leibnitz, admettent sans hésiter dans la nature humaine cette région de l'esprit supérieure aux sens, cette sphère des raisons ou des motifs raisonnables, supérieure aux instincts et aux mobiles du sentiment. Mais là encore, ils pensent que tout est régi par la nécessité. Comparant de nouveau aux plateaux d'une balance la volonté raisonnable, ils croient qu'elle doit toujours pencher fatalement du côté du motif le plus fort. La lutte n'est plus entre des tendances aveugles et les images des sens, comme dans la théorie précédente, elle est encore entre les motifs de la raison, mais là aussi c'est le plus fort qui l'emporte.

Tout d'abord, Leibnitz constate que nous n'agissons jamais d'une manière volontaire et réfléchie sans un motif. Vouloir sans aucune raison de vouloir serait d'ailleurs contradictoire. Choisir tel objet plutôt que tel autre sans aucun motif, ne serait plus un choix, mais un acte aveugle qui n'est pas du domaine des actes raisonnables.

Pas de liberté d'indifférence.

Sur ce premier point, nous sommes complètement d'accord avec Leibnitz, et nous rejetons comme lui la prétendue *liberté d'indifférence*. De fait, nous ne sommes presque jamais complètement indifférents entre deux actions possibles ; il y a toujours quelque motif qui nous sollicite plutôt dans un sens que dans

un autre. Ce n'est pas à dire pour cela que dans le cas à peu près chimérique de l'âne de Buridan hésitant entre deux bottes de foin identiques, qui l'attirent également, le malheureux animal mourrait de faim sans pouvoir rompre l'équilibre ; ni que le débiteur ne trouvant dans sa bourse que des pièces d'or parfaitement identiques, se verrait dans l'impossibilité d'en prendre aucune pour payer son créancier ; non, il est clair que l'âne prendrait la première botte venue, et que le débiteur puiserait au hasard dans sa bourse, pour prendre n'importe laquelle parmi ses pièces d'or. Mais ce choix sans motif ne serait plus un choix, ce serait un mouvement mécanique, qui n'aurait rien de commun avec un acte d'intelligence. Ou, si l'on exige plus de précision, disons que l'acte de prendre une pièce *quelconque* serait intelligent et volontaire ; l'acte de prendre *telle ou telle* pièce serait aveugle et mécanique.

Quant à la seconde partie de la théorie de Leibnitz, elle n'aura point notre adhésion. Elle suppose en effet que c'est toujours le motif le plus fort qui l'emporte nécessairement, comme les plateaux de la balance qui penchent toujours du côté le plus lourd. Entre deux maux la volonté choisit toujours le moindre, entre un bien et un mal elle choisit toujours le bien, entre deux biens elle préfère toujours le meilleur. « Tout est donc certain, dit-il, et déterminé par avance dans l'homme, comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel (1). »

Est-ce le motif le plus fort qui l'emporte ?

Clarke avait déjà fait remarquer à Leibnitz combien il contredisait aux faits les mieux constatés de la conscience « en supposant que les motifs ont le même rapport à la volonté d'un agent intelligent, que le

(1) Leibnitz, *Théodicée*, 1re part., § 52 (Janet, t. II, p. 135).

poids à une balance..: Une balance n'est pas un agent, elle est tout à fait passive, et les poids agissent sur elle... Mais les êtres intelligents sont des agents; ils ne sont point simplement passifs, et les motifs n'agissent pas sur eux comme les poids agissent sur une balance (1). »

Leibnitz, forcé de reconnaître l'inexactitude de sa comparaison et la puissance d'action et de réaction que possède notre âme, n'en maintient pas moins que cette puissance est régie par une loi nécessaire, celle de choisir le meilleur, car si « l'esprit préférait l'inclination faible à la forte, il agirait contre soi-même, et autrement qu'il n'est disposé à agir (2) ».

D'où vient la force des motifs.

Mais en cela Leibnitz contredit de nouveau le témoignage de la conscience. S'il est vrai que le pouvoir de notre liberté sur les inclinations les plus fortes n'est pas un pouvoir direct et absolu, — car selon la juste remarque de Bossuet : « nous ne pouvons pas élever ou apaiser notre colère, comme nous pouvons ou remuer le bras ou le tenir sans action (3) », — cependant ce pouvoir n'en est pas moins efficace d'ordinaire, pour être indirect. Ne pouvant pas lutter directement contre la passion, la volonté peut lutter indirectement. D'abord, en suspendant provisoirement l'accomplissement de son désir, comme l'expérience la plus élémentaire nous l'apprend, car nous n'obéissons pas toujours à la première impulsion, si forte soit-elle; ensuite, elle peut se livrer à un nouvel examen, elle peut dans ce but exercer une action profonde sur le cours de nos représentations, évoquer de nouvelles idées qui balanceront les premières, grossir certaines images, en rapetisser d'autres et

(1) 4e *Réplique de Clarke* (Janet, t. II, p. 641).
(2) Leibnitz, 5e *Ecrit contre Clarke* (Janet, II, 652).
(3) Bossuet, *Connaiss. de Dieu et de soi-même*, c. III, XIX.

même les rejeter dans l'inconscient. Lorsque cette tactique de la volonté réussit, parfois après de longs efforts et des luttes héroïques, « l'inclination faible » est devenue au contraire « la plus forte », et nos dispositions sont changées. Donc, s'il est vrai de dire que nous agissons toujours conformément à nos dispositions ou à nos tendances les plus fortes, il est faux que ces tendances soient nécessaires ou nécessitantes, puisque nous sommes maîtres, au moins dans bien des cas, de les modifier, et que nous pouvons entrer comme un facteur important dans leur formation et leur évolution.

« Nous voulons toujours comme nous pensons »; cela est vrai sans doute, mais sur une foule de questions contingentes, nous sommes à peu près les maîtres de penser comme il nous plaît. Voilà pourquoi la force des mêmes motifs varie d'un homme à un autre homme, et, pour le même individu, d'un instant à un autre instant. C'est que la force des motifs ne vient pas seulement des motifs pris objectivement, mais de ce que notre volonté propre y ajoute en les faisant siens, et en les déclarant meilleurs, non pas *en eux-mêmes* et d'une façon abstraite, mais meilleurs *pour nous* dans les circonstances actuelles. Nous pouvons donc céder au motif le plus fort, tout en n'obéissant qu'à nous-mêmes et à notre libre choix.

Conclusion de la discussion.

Le lecteur peut déjà entrevoir l'explication que nous donnerons bientôt du fonctionnement de notre liberté. Mais nous nous en tenons pour le moment aux faits psychologiques, sans chercher davantage à les expliquer. Nous nous bornons à répliquer à nos adversaires que leurs systèmes reposent sur des vues *a priori*, et qu'ils contredisent formellement les faits de la conscience. L'explication de ces faits, si importante, viendra en son lieu. Rechercher *comment* ces faits sont

possibles, *comment* nous pouvons ainsi raisonner et vouloir librement ; nous faire une *idée claire* du fonctionnement et de l'essence même de notre liberté, ce sera l'objet d'un chapitre spécial où nous rapprocherons le fait psychologique des données positives de la métaphysique. Car c'est la métaphysique seule qui peut nous donner la clef du mystère, supposé qu'il soit accessible à l'esprit humain. Pour le moment, bornons-nous à constater les faits de la conscience, et à trouver en eux la contradiction et la condamnation du déterminisme psychologique.

* * *

Les idées-forces de M. Fouillée.

Cette action nécessitante des motifs en général ou du motif le plus fort, soutenue par tous les partisans du déterminisme psychologique ancien et moderne, a trouvé un nouvel et habile défenseur dans l'inventeur de la théorie des *idées-forces*.

Pour M. Fouillée, l'idée n'est pas seulement un but, une direction finale donnée à l'activité propre de notre volonté, mais elle serait cette activité elle-même ; au lieu d'être seulement cause finale, l'idée deviendrait cause efficiente de nos volitions ; et partant nos volitions deviendraient nécessaires comme nos idées, puisqu'elles seraient identiques. Les raisons spécieuses de cette théorie, aujourd'hui à la mode, méritent bien quelque examen.

Sa première assertion. Critique.

La première assertion des partisans de l'idée-force, c'est que *toute idée meut* ou est essentiellement motrice. Cette assertion est-elle bien exacte ?

Sans doute, il y a un grand nombre de représentations *cinétiques*, qui provoquent le mouvement. On connait l'effet produit sur les nerfs par la musique, telle qu'une marche militaire qui imite le mouvement, et par là même le provoque. L'air d'une danse est

encore plus entraînant. On voit les foules qui l'écoutent, s'agiter joyeusement, et commencer spontanément l'exécution des mouvements de danse. De même, les idées du bâillement ou du vomissement, les provoquent, lorsqu'elles deviennent intenses, et l'idée fixe du suicide finit souvent par le déterminer.

Chez les malades plus ou moins privés de l'usage de leur volonté, les effets moteurs de l'idée sont encore plus remarquables. Un hypnotisé, placé en présence d'un malade atteint de la danse de Saint-Guy, commence bientôt à agiter le bras, la jambe, puis tous les membres. Un vieux soldat hypnotisé, auquel on donne une canne coudée lui rappelant son fusil, se met en train de faire l'exercice militaire. Une autre hypnotisée, très pieuse, pense à la prière, dès qu'on lui joint les mains ; sa figure prend une expression extatique ; elle se lève, s'agenouille, se relève et marche comme pour aller à la sainte table, et reproduit le simulacre d'une personne qui communie (1). Il est donc incontestable que les idées et les associations habituelles d'idées tendent parfois à se réaliser, et ont une force motrice.

Toutes les idées ne sont pas motrices.

Mais sont-elles toutes motrices ? Il y en a, au contraire, qui loin de mouvoir provoquent une cessation de mouvement et un arrêt. Si parfois la peur nous donne des jambes ou des ailes, souvent aussi elle nous glace et nous paralyse ; la paralysie de la langue est un effet bien connu non seulement de la peur, mais aussi de la crainte révérentielle, de l'étonnement et de plusieurs autres émotions ; on a vu des parents, à la nouvelle subite de la mort de leurs enfants, tomber comme foudroyés et paralysés. Enfin, bien souvent, au cours de nos opérations, une idée

(1) Cf. P. Janet, *Automatisme psych.*, p. 20.

survient tout à coup qui nous surprend, nous interrompt et provoque un arrêt. En général même on peut dire que toute idée, dans l'ordre raisonnable, provoque plutôt un mouvement de réflexion, d'arrêt ; nous l'arrêtons au passage, nous voulons la voir mieux et la mieux comprendre (1). On a beau dire que c'est l'idée qui me meut à mon insu, souvent c'est moi-même qui fais effort pour remuer l'idée et lui donner, soit dans ma mémoire, soit dans ma raison, plus de relief et de netteté. Et ce que nous disons d'une seule idée, à plus forte raison le dirons-nous d'un grand nombre d'idées, qui bien loin de provoquer une plus grande somme de mouvement ne provoquent souvent qu'une plus grande indécision, et une véritable paralysie morale. C'est pour cela que les hommes méditatifs et les savants ne sont généralement pas des hommes d'action ni de commandement ou d'administration.

Voilà donc une première observation qui, ce nous semble, entame déjà singulièrement la théorie des idées-forces, car il sera bien difficile d'expliquer cette puissance inhibitive de l'idée, au moins dans tous les cas énumérés, par une simple neutralisation de mouvements contraires.

Il y a des idées indifférentes.

Mais n'insistons pas ; voici qui nous paraît plus concluant contre la célèbre théorie. Elle soutient que toutes nos idées, sans exception, sont cause de mouvement. Or il me semble que nous en pouvons constater un très grand nombre qui n'ont pas ce caractère. Il n'est donc pas essentiel.

Que d'idées ou de représentations me laissent par-

(1) « Le propre des idées, c'est de se poser devant l'entendement comme ayant une valeur, et par là même de provoquer un acte qui les apprécie, un phénomène de réflexion, un arrêt. Il est de l'essence de toute idée de faire entre la pensée et l'action une halte qui est l'effet de la liberté. » Piat, *La Liberté*, t. I, p. 347.

faitement indifférent ! Si une belle musique, un air de valse, peut m'agiter et m'entraîner, je puis aussi tirer des mêmes instruments des sons qui, par leur insignifiance, ne diront rien à personne. S'il y a autour de moi des tableaux, des images, des spectacles qui m'attirent, il en est un plus grand nombre d'indifférents. Les feuilles de papier blanc sur lesquelles j'écris ne m'exciteraient nullement à les regarder ou à les prendre, si je n'en avais pas besoin. Quant aux idées abstraites d'être, de non-être, de temps et d'espace, de substance et de prédicaments, vous pouvez les prononcer devant une multitude de gens, même instruits, sans surprendre en eux la moindre ébauche d'un mouvement produit.

La thèse des idées-forces est donc manifestement exagérée ; s'il y a des idées motrices, il y a aussi des idées-spectacles, purement statiques, qui sont incapables de nous faire exécuter, à notre insu, le moindre mouvement.

Mais la seconde assertion des partisans de cette théorie est encore plus inexacte. Elle prétend que toute idée est non seulement cause de mouvement, mais encore cause *directe* et *immédiate*. Elle n'est plus seulement cause finale, mais cause motrice proprement dite, c'est-à-dire cause efficiente du mouvement.

Sa seconde assertion. Critique.

D'abord, il est incontestable qu'il y a au contraire un grand nombre d'idées qui ne produisent le mouvement que par l'intermédiaire de la sensibilité (1) : on les a appelées *cinesthésiques*. Aussi provoquent-elles des effets différents, suivant la nature et le degré de sensibilité de chacun. Ainsi l'idée de tel ou tel

(1) « Sicut imaginatio formæ, sine æstimatione convenientis aut nocivi, non movet appetitum sensitivum, ita nec apprehensio veri sine apprehensione boni et perfectibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus. » S. Thomas, 1ª 2æ, q. 9, a. 1, ad. 1. — *II Sent.*, dist. 38, q. 1, a. 3, sol.

mets, qui attire l'un, ne provoque chez un autre que de la répulsion. On rapporte que Malebranche, en lisant le *Traité de l'homme* de Descartes, éprouva à cette lecture des palpitations de cœur si violentes, qu'il fut obligé à diverses reprises de cesser la lecture pour respirer à son aise. D'autres, après Malebranche, ont lu le même ouvrage, compris les mêmes idées, sans éprouver la moindre émotion violente ou palpitation de cœur.

Dans la même famille, une nouvelle triste ou heureuse, ne produit pas chez tous les mêmes mouvements. On en a vu mourir de joie ou de tristesse, tandis qu'auprès d'eux d'autres personnes se contenaient fort bien. Une même image produisant le sentiment de la peur, tantôt donne des jambes et fait fuir, et tantôt plonge dans la stupeur et l'immobilité.

Le vrai moteur n'est pas toujours apparent.

Le lecteur pourra à son gré multiplier les exemples : il n'aura que l'embarras du choix. Nous lui ferons seulement observer que, par la répétition des actes et l'habitude, le sentiment qui est le trait-d'union et l'intermédiaire ordinaire entre l'idée et le mouvement, s'efface peu à peu et tend à disparaître, en soudant directement le mouvement à l'idée. C'est là une des grandes lois de l'association des idées ou des mouvements, trop connue pour qu'il soit utile d'insister. Les idées *cinesthésiques* deviennent alors purement *cinétiques*. Mais, qu'on y prenne garde, ce n'est là qu'un phénomène secondaire et dérivé, comme l'enthymème est un mode dérivé du syllogisme. Car si le moyen terme qui reliait les deux autres n'existe plus, il n'en demeure pas moins sous-entendu, subconscient ; le sentiment est là, prêt à s'éveiller et à diriger le jeu automatique du mécanisme, s'il venait à se fausser. Ainsi dans la marche rapide, le sentiment de l'équilibre, qui a groupé les associations de mouvements, sem-

ble endormi ; mais il se réveille tout à coup, au moindre faux pas, pour rétablir l'harmonie compromise. Tant il est vrai que jusque dans les actes réflexes, la sensibilité est le vrai ressort directeur de la motricité, — comme nous l'avons longuement établi ailleurs (1), — et que l'image ou l'idée ne peut avoir de force motrice que par son intermédiaire. Il n'y a parmi les idées que celles « qui nous touchent », qui puissent nous mouvoir.

Mais si l'idée n'est plus motrice par elle-même et directement, si elle n'est plus cause efficiente de nos décisions ni de nos mouvements, le rôle d'une volonté maîtresse d'elle-même et cause efficiente de ses décisions n'est plus compromis. La volonté n'est plus mue passivement, comme un rouage par un autre rouage, elle est seulement dirigée dans son essor vers tel ou tel but, par les causes finales ou les idées qu'elle a prises pour terme ou point d'orientation. Ainsi l'étoile polaire éclaire le matelot sans mouvoir sa barque ; c'est le matelot qui la meut et la dirige vers l'étoile.

Aristote et S. Thomas, dans leur analyse si précise et si délicate de l'acte libre, comme fait psychologique, y ont facilement découvert deux causes : l'une qui éclaire, l'autre qui meut ; la cause finale c'est la connaissance, l'idée ; la cause motrice c'est l'appétit, la volonté. Sans doute, disent-ils, d'un côté il faut un jugement qui guide notre choix, mais de l'autre il faut notre adhésion, un consentement volontaire à ces indications de l'esprit toujours plus ou moins réformables et contingentes (2). Vrai rôle de l'idée.

(1) *Le cerveau, l'âme et les facultés*, p. 242 et suiv.

(2) « Ad electionem concurrit aliquid ex parte cognitivæ virtutis, et aliquid ex parte appetitivæ. Ex parte quidem cognitivæ requiritur consilium, per quod dijudicatur quid sit alteri præferendum. Ex parte autem appetitivæ, requiritur quod appetendo acceptetur quod per consilium dijudicatur. Et ideo Aristoteles, in *VI Ethic.* sub dubio relin-

Quel sera le facteur principal de l'acte libre, sera-ce le jugement de l'intelligence, ou le consentement de la volonté ? S. Thomas nous fait observer au même endroit, qu'Aristote a d'abord semblé le mettre en doute, mais il a fini par se prononcer en faveur de l'élément volontaire. « L'acte libre, dit-il, est un acte de la volonté éclairée par la raison. »

On voit combien ces Docteurs étaient éloignés de la théorie des *idées-forces*, qui mettant toute la force dans l'idée, supprime ainsi la force et la maîtrise de la volonté. Pour eux, comme pour nous, il serait plus vrai de dire, au contraire, que l'idée serait impuissante sans l'attention qu'on lui prête, les désirs qu'elle provoque, le consentement qu'on lui donne, et l'activité volontaire qui la soutient et l'avive dans le champ de la conscience, en sorte que la volonté libre demeure toujours, dans tous les cas normaux, la véritable « maîtresse du logis », maîtresse de la direction de l'idée.

Aveux de M. Fouillée. Nous devons reconnaître qu'à la suite d'une discussion avec M. Spencer, M. Fouillée a dû finir par avouer que « l'idée n'est peut-être pas une force par elle-même », mais par de nombreux ressorts intermédiaires, notamment par le sentiment et la volonté. En sorte que l'idée n'aurait aucune force motrice sans le sentiment et la volonté (1). Mais alors que devient

quit utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam vel ad vim cognitivam : dicit enim quod electio vel est *intellectus appetitivus*, vel *appetitus intellectivus*. Sed in *III Ethic.* in hoc magis inclinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem *desiderium consiliabilis* ». (S. Th., 1ª, q. 83, a. 3) — « Electio materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis... » (1ª 2æ, q. 13, a. 1.

(1) « Une fois engendrée, l'idée engendre à son tour une croyance dans la possibilité de sa propre réalisation ; cette croyance produit un sentiment, semblable à l'attrait que l'artiste éprouve pour l'œuvre d'art dont il se représente la possibilité ; le sentiment produit une inclination, semblable au besoin de créer que ressent l'artiste ; l'inclination enfin suscite les moyens de sa réalisation effective, elle entraîne l'acte et l'idée est ainsi devenue réalité. « Fouillée, *Critique des systèmes*, p. 24, 25.

l'originalité de la conception de M. Fouillée, que devient l'idée-force ? On ne le voit plus clairement. Cependant le mot d'idée-force était trop bien trouvé pour être sacrifié par son heureux inventeur. On maintiendra donc le mot, en en changeant le sens, au risque de produire de fâcheuses confusions, car le mot idée ne peut signifier à la fois : idée, sentiment et volonté. Puis, à l'abri du mot, on rétablira tant bien que mal, une théorie qui n'a plus de raison d'être, si l'idée, réduite au rôle de cause finale, dirige désormais les forces de la sensibilité et de la volonté, sans les produire, et sans pouvoir les remplacer.

Le lecteur peut déjà entrevoir les graves conséquences, au point de vue moral et pratique, de cette théorie psychologique. Si l'idée, sans la sensibilité et la volonté, n'a pas la force nécessaire pour nous mouvoir et réaliser l'action, il ne suffira pas de cultiver l'idée, il faudra aussi cultiver le sentiment et la volonté, dans la grande œuvre de l'éducation morale, comme nous l'expliquerons en son lieu.

*
* *

Conclusion générale.

Concluons donc qu'aucune objection psychologique n'est venue jusqu'ici contredire le témoignage de notre conscience expérimentant l'existence de notre liberté. Ni la prétendue puissance dominatrice des idées-forces, qui sont impuissantes, au contraire, sans la volonté, et soumises d'ordinaire à la direction de cette même volonté ; ni les prétendues illusions des hypnotiques, des malades ou des fous, qui ne sauraient rien prouver contre l'état normal des gens sensés et maîtres d'eux-mêmes ; ni la prévalence soi-disant fatale des désirs ou des motifs, qui ne prévalent réellement que lorsque la volonté a jeté son poids dans la balance ; ni l'ignorance des parties incon-

scientes de l'âme, qui par son caractère négatif ne saurait prévaloir contre le témoignage clair et positif de la conscience elle-même, — rien, en un mot, n'a pu infirmer le grand fait de notre liberté consciente, clairement constaté dans son passage de la puissance à l'acte, par la simple analyse des phénomènes psychologiques, notamment de l'effort réfléchi et conscient, soit de l'effort d'attention, soit de l'effort de délibération, soit de l'effort de résolution, soit même, quoique d'une manière plus complexe, de l'effort musculaire, où j'expérimente clairement l'effet de ma causalité volontaire et libre.

La preuve de notre liberté par le témoignage de la conscience, reste donc acquise à la science de nous-mêmes ; il a suffi d'appliquer la méthode psychologique dans toute sa rigueur, pour constater le fait même et l'exercice de notre liberté. Bien supérieure à la preuve morale démontrant seulement que la liberté *doit être*, la preuve par la conscience a constaté qu'elle *est* réellement. Aussi est-elle la preuve par excellence, que la philosophie traditionnelle a eu mille fois raison de considérer comme la pierre angulaire de la morale.

III

La Liberté et la Métaphysique.

Nous arrivons au point le plus délicat, et qui partant devrait être le plus intéressant, de cette étude sur la liberté. Déduire des données de la conscience morale la nécessité de la liberté ; la constater comme un fait lumineux au dedans de la conscience psychologique, était une tâche relativement facile. Au contraire, tenter l'explication de ce fait mystérieux ; montrer non seulement qu'il n'est pas contradictoire, mais qu'il est possible, intelligible, et que sa non existence serait plutôt inintelligible dans des êtres raisonnables tels que nous sommes ; en même temps, éclairer les difficultés si nombreuses, et parfois si subtiles des adversaires de la liberté, au nom des principes fondamentaux de la métaphysique, c'est une difficile tâche qu'il nous faut entreprendre maintenant, sous peine d'être gravement incomplet. Sans doute, si nous ne pouvions y réussir, au moins en partie, la liberté demeurerait encore un fait indispensable et dûment constaté, contre lequel la raison impuissante n'aurait aucun droit de s'élever, car rien ne saurait prévaloir contre un fait. Mais la raison se doit à elle-même de ne pas accepter l'humble rôle de vaincue et de soumise, avant d'avoir essayé de combattre, et fait un effort suprême pour arracher à la nature et à la vérité, au moins une partie de leur secret. Difficultés spéciales du sujet.

Pour mettre quelque ordre et quelque lumière dans cette recherche, nous allons parcourir les notions fondamentales et les principes premiers de la métaphysique, avec tous les arguments que l'on peut y trouver pour ou contre la liberté : la notion de Plan de ce chapitre.

substance. le principe *d'identité* ou de *contradiction*, celui de *causalité* et celui de *raison suffisante*, enfin le *principe d'ordre*.

Le résultat désiré serait de préciser dans nos esprits la notion de la liberté, et de nous faire une idée vraie de son fonctionnement.

*
* *

La liberté et la notion de substance.

Le fait de la liberté, tel que la conscience le manifeste, est essentiellement l'exercice d'une activité réfléchie, qui jaillit des profondeurs de notre être ; c'est une causalité. Il suppose donc au dedans de nous ce principe d'opération que nous appelons la substance. Une action sans agent, un phénomène sans substance sont des conceptions inintelligibles, et voilà pourquoi le phénoménisme, qui nie la causalité et la substance, devait fatalement aboutir à nier la liberté, parce qu'il est incapable de la comprendre.

S'il n'y a que des faits qui se succèdent sans rien qui les produise, par exemple s'il n'y a au dedans de nous que des idées, des images, des sentiments, des volitions, des mouvements, qui se succèdent en série comme les ombres de lanterne magique sur un écran, sans qu'il y ait en nous aucune source d'énergie, aucune puissance, qui les produirait en les tirant de son propre fonds ; en un mot, s'il n'y a plus de place sous la trame ininterrompue des phénomènes pour une force capable de les produire, de les diriger et de les modifier, nous reconnaissons volontiers qu'il n'y a plus de liberté ; mais, que l'on y prenne garde, il n'y a pas davantage de déterminisme. C'est ce que les déterministes feraient bien de méditer.

Ils ont remplacé la causalité par une simple succession. Mais alors comment un phénomène qui n'est pas causé ou produit par un autre phénomène vien-

drait-il nécessairement après lui? Comment le phénomène B serait-il nécessairement déterminé à l'existence et à telle existence, par le phénomène A qui le précède? Le phénomène A a cessé d'être quand le phénomène B commence, d'après la notion même de succession, qui consiste en ce que l'un des termes cesse à l'instant où le suivant lui succède. Mais si A n'est déjà plus quand B commence, comment B pourrait-il être déterminé par A? Du reste, un pur phénomène n'agit pas, c'est une abstraction de l'esprit; et s'il n'agit pas, il est incapable de déterminer un autre phénomène. Les phénomènes se succéderaient donc dans une complète indépendance, sans se déterminer les uns les autres; et si cette indépendance n'est pas encore la liberté, comme le voudrait M. Renouvier, elle en est bien plus rapprochée que du déterminisme, car elle est la négation même du déterminisme.

La loi ne remplace pas la substance.

J'entends bien ce que les phénoménistes me répliquent : la succession des phénomènes est déterminée par leurs *lois*. C'est la loi qui les régit, en indiquant le commencement et le terme de leur évolution. C'est la loi qui produit et gouverne tout. Ce mot de loi revient sans cesse sous leur plume; c'est la réponse à tout. Mais je crains bien que ce soit un mot incompris et vide de sens. Car la loi physique, en dehors d'un code qui la concrétise, ne désigne qu'une abstraction; or dans la nature il n'y a pas de code, ni de tables de la loi; il n'y a que des agents et des manières d'agir, et ce sont ces manières uniformes d'agir, naturelles aux agents, que l'on idéalise sous le nom de loi. Ainsi la loi de la pesanteur ou de la gravitation universelle des corps, n'existe pas au-dessus et en dehors des corps. Elle n'exprime, d'une manière idéale et abstraite, que la manière d'agir uniforme de ces agents corporels

que nous appelons atomes ou molécules. Supprimez ces actions ou ces agents, il n'y a plus de loi.

C'est précisément ce que fait le phénoménisme : il supprime l'agent et sa causalité, et partant il supprime la loi qui n'est qu'un mode de cette causalité. La loi n'est donc plus pour les phénoménistes qu'un mot vide de réalité, à moins qu'il ne soit un moyen de rétablir subrepticement la causalité efficiente qu'ils ont supprimée. Ils attribuent souvent, en effet, à la loi le rôle causal d'un principe d'opération, d'une véritable substance, à ce point qu'un auteur récent a pu leur proposer de définir la substance par la loi, et partant d'identifier ces deux termes, loi et substance.

Mais n'encourageons pas ces dangereuses équivoques, et demandons nettement aux phénoménistes si, sous le nom de loi, ils veulent entendre un principe d'opération, une véritable cause efficiente. Si non, il n'y a plus sans doute pour eux de liberté, mais il n'y a pas davantage de causalité quelconque ni de déterminisme, comme nous venons de le dire ; — si oui, il leur faudrait démontrer qu'un principe d'opération a toujours un mode d'agir nécessaire et jamais un mode libre, et pour cela il leur faut recourir à des arguments nouveaux.

*
* *

Le principe de contradiction.

C'est d'abord le principe de contradiction, qui a été invoqué à l'appui de cette thèse par les déterministes de tous les siècles. Déjà Aristote connaissait l'objection, et l'exposait avec toute l'ampleur et la force d'un adversaire qui ne la redoute pas. Deux propositions contradictoires ne peuvent être à la fois vraies ou fausses toutes les deux. Ainsi de ces deux propositions : *Dans telles circonstances, Pierre péchera, — Pierre ne péchera pas*, l'une est nécessairement fausse. Pas

d'alternative possible, puisqu'il ne s'agit pas de propositions contraires mais contradictoires. « Si donc il est nécessaire que de toute affirmation et de toute négation, soit dans les propositions universelles, soit dans les singulières, l'une soit vraie et l'autre fausse, il n'y a plus d'indétermination ni de hasard dans les choses, mais tout arrive fatalement. Il ne faut donc plus délibérer, ni agir. Or c'est là, évidemment, ajoute Aristote, une conséquence absurde (1). »

Argument des contradictoires

Aristote remarque, en effet, que les règles des contradictoires ne sont plus les mêmes dans le cas où l'une des deux propositions est déjà déterminée et réalisée, et dans le cas où aucune des deux propositions n'est encore ni déterminée ni réalisée. Ainsi si je parle du passé : *Pierre a péché* ; *Pierre n'a pas péché* ; ou bien du présent : *Pierre pèche* ; *Pierre ne pèche pas*, il est clair qu'une des deux alternatives étant déjà réalisée et vraie, c'est l'autre qui doit être nécessairement fausse.

Dans le cas proposé, au contraire, de deux propositions *futures*, aucune des deux n'étant encore ni vraie ni fausse, la nécessité logique ne porte ni sur le premier terme ni sur le second, mais uniquement sur leur existence future simultanée. Ni la culpabilité future de Pierre, ni son innocence future ne sont déterminées ; une seule chose est déterminée et nécessaire, c'est qu'il ne sera pas à la fois, sous le même rapport, innocent et coupable.

Pur sophisme

L'argument des contradictoires n'est donc qu'un pur sophisme de logicien. Cependant nous ne dissimulerons pas qu'on pourrait lui donner une apparence beaucoup plus grave et redoutable, en se plaçant à un nouveau point de vue, celui de la prescience

(1) Aristote, *De interpret.*, IX.

divine. Si l'une des deux contradictoires : *Pierre péchera*, *Pierre ne péchera pas*, est déjà déterminée dans la pensée divine, l'exclusion de l'autre ne devient-elle pas nécessaire ?

Mais la question ainsi posée se trouve complètement transformée, et comme elle se ramène à la difficulté de la prescience divine, et même à celle de la prescience humaine ou angélique, qui parfois pourrait être certaine, comme nous le verrons plus loin, nous ajournons en son lieu la solution de cette difficulté. Qu'il nous suffise de rappeler que la causalité de la *cause première* n'a rien des imperfections des causes secondes : bien loin d'empêcher la liberté, elle concourt à la produire ; loin d'être une prescience, elle est une vision éternelle des choses contingentes ; vision infaillible mais pas nécessitante, qui n'altère en rien la nature des choses vues.

*
* *

Le principe d'identité.

Comme le principe de contradiction, celui d'identité a été aussi opposé par les déterministes à la possibilité du libre arbitre. Voici de quelle manière.

L'âme est ce qu'elle est ; impossible qu'elle change de nature, qu'elle se métamorphose de façon à être autrement qu'elle est dans un instant donné. Or si dans ce même instant, elle pensait et agissait autrement qu'elle est, elle changerait de nature. Donc elle pense et elle veut, nécessairement comme elle est.

La Mettrie résumait ainsi, en se l'appropriant, cet argument des stoïciens :

Objection de La Mettrie.

« La même chose ne peut, au même instant, être et n'être pas, il n'est donc pas possible qu'au moment où l'âme agit, elle agisse autrement ; — qu'au moment où elle choisit, elle choisisse autrement ; — qu'au moment où elle délibère, elle délibère autre-

ment ; — qu'au moment où elle veut, elle veuille autrement... Or l'âme est-elle libre, si, quand elle veut, quand elle délibère, quand elle agit, elle n'est pas libre ? (1) »

A cette objection nous pourrions nous contenter de répliquer : L'âme agit comme elle est. Or elle est libre ; donc elle agit librement. Si vous en tirez la conclusion contraire, c'est que vous avez supposé dans la majeure que l'âme est non pas libre mais nécessitée, car si vous aviez supposé avec nous que sa nature est d'être un agent libre, pourquoi vous étonneriez-vous qu'elle agisse librement, suivant sa nature ? Le paralogisme est ainsi mis à nu : on suppose dans la majeure ce qui précisément est en question. Réponse indirecte.

Mais, qu'on le remarque bien, si l'un des effets les plus ordinaires de notre liberté est de provoquer en notre âme des changements successifs, — non pas des changements de nature, il est vrai, mais des changements accidentels,— parfois superficiels et purement objectifs, tels que choisir tantôt un objet, tantôt un autre semblable ou différent, — parfois aussi des changements profonds dans nos jugements, nos désirs, nos volontés, et jusque dans notre caractère ; — ces changements sont bien plutôt une imperfection de la liberté que son essence. Réponse directe.

Comme nous aurons occasion de le dire plus d'une fois, la liberté n'est pas un élément de désordre, mais d'ordre et d'harmonie. Partant, nous ne voyons pas pourquoi le sage ne serait plus libre, parce qu'il agirait toujours de même, sans caprice et sans variation, suivant les lumières de la saine raison. Dieu lui-même ne serait-il plus libre, parce que ses volontés immuables sont sans repentance, sans caprice et sans chan-

(1) La Mettrie, *De l'homme, de ses facultés, etc.* sect. VII, c. 1, note 2.

gement? Il me semble que nous devons au contraire lui attribuer la liberté la plus parfaite. D'où nous pouvons conclure avec assurance que l'impossibilité de changer,— qui vient, non de la nécessité, mais de la sagesse et de la perfection même de la volonté, — n'étant nullement contraire à l'essence de la liberté, l'objection qui prétendait que l'âme n'est par libre, parce qu'elle ne peut changer, pèche encore par ce défaut que les logiciens appellent ignorance de la question, *ignoratio elenchi*.

*
* *

Principe de causalité.

Les objections tirées jusqu'ici par nos adversaires des principes de substance, de contradiction ou d'identité, ne sont encore que des escarmouches inoffensives. La bataille sérieuse va s'engager au nom des principes de causalité et de raison suffisante. C'est là le vrai champ de bataille de la métaphysique, où les déterministes ont donné rendez-vous aux partisans du libre arbitre.

Et d'abord est-il vrai que l'acte libre serait « un effet sans cause », et partant une impossibilité ?

L'acte libre est-il un effet sans cause ?

Depuis un siècle environ, les adversaires du libre arbitre, — et, ce qui est plus grave, la plupart de ses défenseurs étrangers aux traditions de l'Ecole, — s'en vont répétant avec un touchant accord que l'acte libre ne doit être *déterminé* par aucune cause ; en conséquence ils assurent que l'acte libre est un *effet sans cause*, un *commencement absolu* ; ou, ce qui revient au même, la liberté *s'élèverait toute seule* et sans aucune prémotion antérieure, *de la puissance à l'acte*, du repos au mouvement. C'est ainsi qu'elle serait vraiment *automobile*, *indépendante*, et *qu'elle se déterminerait elle-même, par elle seule*, ou si l'on veut *se causerait elle-même*, « *sui causa* ».

Sans doute, aux yeux de tous, ce n'est pas l'action *extérieure* ou physique, exécutée sous le commandement de la liberté, qui manquerait de cause, puisque sa cause est la liberté même ; mais c'est l'acte *interne*, l'acte même de la liberté, la résolution, le choix, qui serait sans cause.

« La condition de ce qui arrive, dit Kant, est appelée cause, et la causalité inconditionnée de la cause dans le phénomène est appelée liberté. » — Et ailleurs, plus clairement : « la liberté est la faculté de commencer absolument un état, par conséquent une série d'états, en vertu d'une spontanéité absolue (1) ; —ou bien « un pouvoir de commencer de soi-même une série de modifications. » Opinion de Kant.

Depuis Kant, cette notion de la liberté, qu'on aurait pu trouver en germe dans les écrits de Leibnitz, de Spinosa, de Hamilton et des déterministes antérieurs, a été adoptée sans conteste par presque tous nos contemporains, et nos meilleurs spiritualistes s'oublient parfois jusqu'à en faire un titre de gloire à son inventeur.

« On ne peut nier, écrit l'un d'eux, que Kant n'ait fait faire un grand pas à cette question (de la liberté) qui nous occupe. Le premier il a donné de la Liberté cette définition, sous-entendue (?) au fond de tous les anciens débats, et que personne n'avait encore si clairement formulée : la liberté est une cause qui commence une série de phénomènes dont le point de départ est en elle seule. C'est cet absolu pouvoir qu'en dehors des théologiens (?), la plupart des grands penseurs de l'humanité ont refusé au libre arbitre (2) » de M. Fonsegrive.

De même M. Piat : « La vraie notion de la liberté, de M. l'abbé Piat.

(1) Kant, *Critique de la raison pure*, n° 499 (Tissot, p. 79). — Cf. *Critique de la Raison pratique*.

(2) Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, p. 242 (1re édit.).

Kant l'a éclaircie, lorsqu'il a compris l'acte libre comme un phénomène qui n'a pas d'antécédent (?) et la Liberté comme une puissance de commencer par soi-même une série de mouvements (1). »

de M. Renouvier. M. Renouvier qui a défendu, lui aussi, si vaillamment, l'existence de la liberté ne discute même pas la définition de Kant. Le libre arbitre est pour lui « une cause qui commence une série de phénomènes dont le point de départ est en lui seul, il est donc une véritable cause première, absolue, il cause et rien ne le cause ; les actions libres sont des actions qui commencent absolument. L'homme a donc le pouvoir de commencer des séries nouvelles, il peut diriger ses pensées comme il l'entend (2). »

de M. Lachelier « Le miracle de la nature, écrit de son côté M. Lachelier, en nous comme hors de nous, c'est l'invention ou la production des idées, et cette production est libre, dans le sens le plus rigoureux du mot, puisque chaque idée est, en elle-même, absolument indépendante de celle qui la précède, et *naît de rien*, comme un monde (3). »

de M. Fouillée. Le « miracle » impliqué dans une telle conception est en effet si grand, que Lachelier a fini par le rejeter complètement, Renouvier par le déclarer complètement inexplicable, Fouillée par le confondre avec une « indépendance absolue », ou une « asséité » !! — et Kant par ne retenir que le mot de liberté, en supprimant la chose, désormais reléguée dans un monde nouménal où le principe de causalité ne s'appliquerait pas.

On commence à entrevoir que la philosophie moderne, partant d'une fausse notion, s'est acculée dans une impasse. N'y aurait-il pas une autre voie ?

(1) Piat, *La liberté*, t. I, p. 343.
(2) Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, p. 287.
(3) Lachelier, *Thèse sur le fondement de l'induction*.

S. Thomas va nous répondre par une théorie aussi lumineuse que profonde et géniale.

La volonté de l'homme, nous dit le S. Docteur, est mue tout d'abord nécessairement par l'auteur de la nature, vers le bien en général, c'est-à-dire vers le bonheur. Sans cette motion première vers ce but général, l'homme ne pourrait rien vouloir, car sa volonté ne pourrait passer toute seule de la puissance à l'acte. Mais une fois la volonté mise en branle ou en acte vers ce bien général, il n'est plus impossible qu'elle se meuve et se détermine elle-même, à la lumière de la raison, à vouloir tel ou tel bien particulier réel ou apparent. Une fois mise en acte, elle porte en elle-même son propre moteur : ce premier acte excite la volonté à en produire un second. Le désir de la fin la pousse à en rechercher et choisir les moyens. En sorte que l'acte libre de la volonté ne manque ni de cause finale, ni de cause excitatrice, ni de cause efficiente. Doctrine contraire de S. Thomas.

Voici le texte dans toute sa précision :

« Dicendum quod Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum ; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle ; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum (1). »

Remarquons bien que dans ce passage S. Thomas n'a nullement l'intention de nous apprendre que le *second acte* de la volonté, par lequel elle se détermine elle-même librement, exige un concours naturel de Son véritable sens.

(1) S. Thomas, Ia 2æ, q. 9, a. 6, ad 3. — « Ex hàc naturali voluntate (in finem ultimum seu beatitudinem) causantur omnes aliæ voluntates, cum quiquid homo vult, velit propter finem. Dilectio igitur boni, quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis ; dilectio autem ab hac derivata, quæ est boni quod diligitur propter finem est dilectio electiva. » (S. Thomas, Ia, q. 60, a. 2, c.)

Dieu, ni quelle est la nature de ce concours. La question du concours divin à l'acte libre, d'ailleurs si difficile, n'a rien à voir avec la question présente (1).

Il veut nous apprendre seulement que l'acte libre est précédé d'un *premier acte* nécessaire, par lequel nous sommes mus fatalement vers le bien général ; et que ce premier acte de la volonté étant posé, le processus de la volonté ne consistera plus à passer d'elle-même de la puissance à l'acte, ce qui est impossible ; mais seulement à passer d'un premier acte donné à un second ou à un troisième, ce qui est bien différent. Car si le passage spontané de la puissance à l'acte serait un effet sans cause, un passage du moins au plus qui répugne au principe de causalité, le passage spontané d'un acte à un autre acte peut être au contraire le passage d'égal à égal ou même du plus au moins, car la volition du bien universel contient éminemment celle de tous les biens particuliers. Ce n'est donc plus un effet sans cause proportionnée ; la liberté ne crée plus le mouvement, mais utilise le mouvement reçu : elle ne le commence pas, mais elle le continue à sa manière.

Belle comparaison de S. Th.

Dans un article précédent, le même saint Docteur éclaire par une comparaison lumineuse la même doctrine, en comparant le mouvement de la volonté au mouvement de l'intelligence dans l'acte du raisonnement. De même, dit-il, que l'intelligence ne pourrait se mouvoir elle-même d'un principe premier à la conclu-

(1) On connait la controverse des Théologiens. Pour les uns, le concours de Dieu à ce *second acte* est encore une nouvelle *prémotion*. Pour les autres, comme le Cardinal Pecci, qui ne se croient pas moins fidèles à la vraie pensée de S. Thomas, cette seconde prémotion est inutile. Il suffit que Dieu nous *soutienne* dans la continuité de la vie, de l'action et de la causalité. — Mais il est clair que ni les uns, ni les autres n'admettent que l'acte libre soit un effet sans cause : il a à la fois une cause première en Dieu, et une cause seconde dans la volonté elle-même (Cf. *L'idée de Dieu*, 2e édit., p. 484 à 494).

sion, si elle n'était déjà en acte relativement à la connaissance de ce premier principe, ainsi la volonté ne pourrait se mouvoir à tel ou tel moyen particulier, si elle n'était déjà en acte vers la fin générale.

« Intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet seipsum ; et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsum ad volendum ea quæ sunt ad finem (1). »

Sa réponse aux déterministes.

Enfin, au même endroit, S. Thomas se pose explicitement la difficulté des déterministes, qu'il est impossible à la volonté de se déterminer elle-même, parce qu'elle devrait passer d'elle-même de la puissance à l'acte, être à la fois moteur et mobile, en acte et en puisance, ce qui est contradictoire, — et il y répond de la sorte : En se déterminant elle-même, la volonté n'est pas en acte et en puissance sous le même rapport, mais sous des rapports différents. En effet, étant en acte sous le rapport de la fin générale, et en puissance à l'égard des biens particuliers, elle peut ainsi, étant déjà en acte, passer d'un premier acte à un second, en mouvant sa puissance à l'égard de ces biens particuliers.

« Voluntas non secundum idem movet et movetur ; unde nec secundum idem est in actu et in potentia ; sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quæ sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit (2). »

Pas d'effet sans cause.

La pensée du saint Docteur ne saurait être plus claire, ni plus raisonnable. L'acte libre n'est pas un effet sans cause, ni un commencement absolu de mouvement, ni un passage de la pure puissance à l'acte, mais seulement un passage d'un premier acte à un

(1) S. Thomas, $1^a\ 2^{æ}$, q. 9, a. 3, c.
(2) S. Thomas, $1^a\ 2^{æ}$, q. 9, a. 3, ad 1^m.

second ; le premier acte nous ayant donné le branle, nous pouvons désormais agir à notre manière, suivant notre nature, c'est-à-dire sans nécessité, — supposé, bien entendu, le concours divin dont la nature ne nous occupe pas ici. C'est du reste la même théorie pour tous les actes vitaux par lesquels l'être se meut lui-même, avec ou sans nécessité.

Tactique des modernes. Cette solution si simple et si lumineuse ne semble guère connue des spiritualistes modernes qui, sans prendre la peine de la critiquer ni même de l'exposer, se croient réduits à la dure nécessité de défendre, par des efforts désespérés, la possibilité des commencements absolus et du passage spontané d'une puissance à l'acte.

M. Piat. Voyons comment l'un des plus habiles va s'en tirer. Il expose d'abord la difficulté à résoudre : « Il n'est pas impossible, nous dira-t-on, qu'une chose s'élève de la puissance à l'acte ; mais il est impossible qu'elle s'y élève par elle-même. *Là est le point vif* assurément lorsqu'il s'agit de liberté. Toutefois la difficulté, si pressante et si radicale qu'elle puisse paraître, n'est pas absolument insurmontable (1). »

L'auteur écarte avec juste raison l'explication par le concours divin à l'acte libre. Soit parce que l'explication elle-même de ce concours est encore plus mystérieuse, et ne fait qu'ajouter des difficultés nouvelles aux premières ; soit parce que la cause première, faisant agir les causes secondes, bien loin de les remplacer, ne saurait nous dispenser de rechercher la cause seconde ou naturelle de l'acte libre, formellement requise par le principe de causalité. Il conclut avec raison : « Pour expliquer l'acte libre, il vaut mieux, croyons-nous, rester dans la liberté même. » Nous sommes ici du même avis.

(1) Piat, *La liberté*, t. II, p. 234.

Or, voici la solution proposée : «Ce n'est pas d'elle-même que la liberté se met tout d'abord en branle ; ses commencements absolus sont encore *relatifs*. Elle suppose une excitation qui a sa source en dehors de l'être... » Cette phrase, au premier abord, nous paraît être un aveu d'un retour à la théorie de S. Thomas. Il n'y a donc pas de commencements absolus ! Rien ne passe spontanément de la puissance à l'acte ! Quelle sera donc la cause motrice de l'acte libre, sera-ce la volonté elle-même déjà mise en branle par la prémotion de Dieu vers le bien en général, comme l'enseigne le saint docteur ? — Solution qu'il propose.

Ici nous sommes déçus. L'auteur, qui paraissait en si bon chemin, tourne brusquement, et pour expliquer cette première mise en branle de la volonté, n'admet plus aucune cause *motrice*, mais seulement une cause *finale* : « c'est, dit-il, une sollicitation perçue, une représentation, un but (1). » De même pour M. Fonsegrive : « l'Homme pense la fin de son action, et cette pensée donne le branle à toutes les autres pensées et aux mouvements qui en sont la suite (2). » — Sa critique.

Cette solution nous étonne d'autant plus que l'auteur a brillamment établi, contre les *idées-forces* de M. Fouillée, la distinction capitale entre la cause finale et la cause motrice. Il a montré, avec une supériorité qui lui fait grand honneur, que l'idée, étant cause finale, ne donne aucun branle, aucune impulsion, qu'elle dirige seulement le branle ou l'impulsion de la cause motrice.

Aussi l'auteur, pour ne pas se contredire, reprend aussitôt sa concession première. Après avoir avoué que la liberté ne se met pas en branle d'elle-même, qu'il lui faut une excitation extérieure, il reviendra — Ses hésitations.

(1) Piat, *Ibid.*, p. 236.
(2) Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre* (1re édit.), p. 119.

finalement à sa première thèse : « C'est la volonté, dit-il, qui, une fois la fin donnée, se détermine elle-même : c'est la volonté qui passe toute seule de la puissance à l'acte. » — « Ces conditions (la pensée) supposent une activité qui peut faire effort, capable de se porter dans le sens de l'idéal perçu. »

De même, après avoir avoué que les commencements de l'acte volontaire sont « relatifs », il reviendra à la thèse des commencements absolus : « le propre (de la liberté) est de commencer du mouvement (1). »

Cause de son insuccès.

Un pas de plus, l'auteur était avec nous et avec S. Thomas. Il lui suffisait de poser comme préliminaires de l'acte libre non seulement une cause finale, l'idée générale du bien ; mais une cause motrice, l'impulsion première du premier Moteur de la nature vers ce but. Dès lors, la volonté se trouvait être *en acte*, et capable désormais « de faire effort et de se porter dans le sens de l'idéal perçu ». Mais notre auteur ne le voulait pas, parce qu'il professe d'étonnantes répugnances (2) pour cette thèse de S. Thomas et d'Aristote : que l'homme tend naturellement et nécessairement vers le bien en général, vers la béatitude, et que le mal, comme tel, ne peut être objet direct de volonté (3). Nous reviendrons sur cette thèse, que nous croyons très profonde et très solide. Nous nous bornerons à faire remarquer ici, combien deux questions, qui au premier abord paraîtraient étrangères, se trouvent intimement liées, puisque le seul doute jeté sur cette thèse de la prémotion nécessaire de la volonté

(1) Piat, *Ibid.*, pp. 9 et 237.
(2) Piat, *Ibid.*, p. 264-268.
(3) « Voluntas de necessitate movetur ab objecto illo, quod est universaliter bonum, ab ipsa scilicet beatitudine. » S. Th., 1a 2æ, q. 10, a. 2, c. — « Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus aut esse miser. » 1a 2æ, q. 13, a. 6.

vers ce but général, rend inintelligible la manière dont la volonté libre peut se déterminer elle-même à des actes subséquents.

Unité de la synthèse thomiste.

Tant est grande la puissance et l'unité de la synthèse thomiste ! Il est rare qu'on puisse en retrancher une pierre sans ébranler l'édifice tout entier. Nier la tendance nécessaire de la volonté vers le bonheur absolu, c'est ne pas comprendre que cette tendance nécessaire vers la béatitude est précisément le ressort ou le point d'appui du libre arbitre, comme l'absolu est la raison du contingent, la cause immobile la raison dernière du mouvement (1) !

*
* *

Principe de raison suffisante

Nous venons d'examiner la notion du libre arbitre au point de vue du principe de causalité. Qu'est-ce qu'une faculté qui se meut elle-même pour passer de la puissance à l'acte, de l'indétermination à la détermination? Est-ce un effet sans cause, un commencement absolu de mouvement? Nous avons vu que non, et nous avons réconcilié la liberté avec la causalité.

Nouvelle difficulté.

Il nous reste à la réconcilier avec le principe de *raison suffisante*. Quelle idée se faire d'une cause, qui dans des conditions identiques, est capable de produire des effets opposés ? S'il n'y a pas de raison suffisante d'agir de telle manière, n'est-ce pas impossible d'agir ainsi ; et s'il y en a une, n'est-il pas impossible d'agir autrement ?

On voit combien l'objection semble pressante : essayons d'y répondre.

S'il n'y a pas de raison suffisante pour agir, il est

(1) « Illud quod naturaliter alicui convenit, et immobiliter, est fundamentum et principium omnium aliorum ; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili. » S. Thomas, 1, q. 82, a. 1, c.

clair qu'on n'agira pas. Nous accordons ce premier point aux déterministes, en refusant, comme eux, d'admettre la possibilité de la *liberté d'indifférence*, de ce pouvoir absurde qui consisterait à agir raisonnablement, et sans raison d'agir. Le principe de raison suffisante étant universel et absolu, la liberté ne saurait consister à s'en exempter, pas plus que des principes de contradiction ou d'identité.

Principe de solution.

Reste à savoir si, étant donné une raison pour agir de telle manière, il sera toujours impossible d'agir autrement. — Nous répondrons que s'il est impossible de trouver une nouvelle raison pour agir autrement, il sera pareillement impossible d'agir autrement, mais que, dans un très grand nombre de cas, cela est possible à notre esprit. En sorte que la liberté de la volonté ne vient pas de la possibilité d'agir sans raison, mais de la puissance indéfinie de la raison à concevoir presque toujours de nouvelles raisons contraires ou différentes, de façon à pouvoir presque toujours agir autrement.

Le principe de raison suffisante est donc pleinement sauvegardé. Mais ce point difficile, et pourtant capital, exige de nous de plus amples développements.

Quatre applications du principe.

Revenons à l'analyse psychologique déjà faite des quatre stades de la liberté, et voyons comment notre explication générale s'applique à chacune de ces périodes de notre libre arbitre.

1re Application:

Nous avons appelé la première période, *effort d'attention ou de réflexion*, par lequel effort nous suspendons le cours de notre vie spontanée pour réfléchir et délibérer. Nous suspendons, par exemple, un mouvement de paresse, de sensualité, de découragement, pour examiner si le bien réel ou fictif que nous poursuivons doit continuer à être poursuivi par nous.

Ce mouvement d'arrêt a-t-il une raison suffisante?

Oui, puisque la raison, faculté capable d'idéal, peut concevoir et mettre en comparaison du bien actuel, quelque grand qu'il soit, un bien plus grand encore, et désirer mieux ou moins mal. Elle aurait pu tout aussi bien fermer les yeux à cet idéal supérieur, pour ne voir que le bien présent et s'y absorber. car, malgré son caractère inférieur, il peut toujours être conçu comme supérieur à un autre, et partant comme *meilleur*, non en lui-même, mais relativement (1).

La deuxième période est *l'effort de la délibération*. Mon effort volontaire pousse mon esprit tantôt vers un objet, tantôt vers un autre, pour le ramener ensuite au premier, ou à quelque nouveau point de vue de ces divers objets. Là encore, je constate l'exercice de ma liberté, en même temps que les raisons suffisantes dont elle s'éclaire. Chacun de ces objets pouvant avoir des avantages et des inconvénients, des perfections et des défauts, je puis toujours fixer mon esprit ou sur la raison que j'ai de m'arrêter à tel bien, ou sur les raisons que je puis avoir d'en rechercher un meilleur. 2° Application.

Cette délibération ne saurait pourtant durer indéfiniment. Je l'arrête enfin, par *un effort de décision*, car il faut prendre un parti. Mais ici encore, tous les objets étant supposés contingents et imparfaits, aucun n'est capable de nécessiter ma volonté. Je choisis donc celui qui me plaît davantage. Je choisis celui qui me paraît le meilleur, non en lui-même, mais relativement à moi. Ou pour mieux dire, si je choisis tel 3° Application.

(1) Remarquons que ce premier effort de la volonté pour changer, ou pour provoquer un changement d'état, peut être libre, alors même que ce changement serait, de fait, sans raison suffisante et impossible. Ainsi il sera impossible de se suicider à un homme heureux, qui ne peut trouver aucune raison de désirer la mort. Mais rien que la suspension volontaire du vouloir-vivre, pour chercher des raisons de vouloir mourir, est déjà un acte de liberté qui prouve que c'est librement qu'il vit.

objet comme le meilleur, c'est que vraiment je l'ai fait tel, soit en ne continuant pas à rechercher encore mieux,—et le mieux est toujours possible à concevoir et à désirer,—soit en considérant cet objet à son point de vue le plus favorable, soit même en fermant les yeux sur ses défauts (1), et c'est ainsi que, par une illusion volontaire, nous choisissons parfois le pire en face du mieux, selon la parole fameuse qu'Ovide prête à Médée :

Video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Sans doute, notre intelligence n'est pas libre dans la perception des vérités premières, ni devant l'évidence en général. Il y a des objets nécessaires sur lesquels notre esprit formule des jugements nécessaires, tels que les principes d'identité, de contradiction, de causalité ou de raison suffisante, et les principes de morale : il faut faire le bien, éviter le mal, etc...

En présence de l'évidence, impossible de juger autrement, ni d'arrêter le cours de nos désirs. Mais que de fois, surtout dans les questions pratiques et morales, l'évidence nous est refusée, soit par l'ignorance et la faiblesse de notre esprit, soit encore, — et c'est là un point important sur lequel S. Thomas insiste, — parce que la nature même des objets entre lesquels nous avons à choisir ne comporte pas une telle évidence ; tous étant contingents et imparfaits, nous pouvons toujours trouver des raisons de les refuser. Aucun d'eux ne présentant un bien absolu, ils sont tous incapables de forcer le jugement de notre intelligence et l'adhésion de notre volonté.

Liberté n'est pas fondée sur l'ignorance.

Ce n'est donc pas l'ignorance, qui est la véritable

(1) « Potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud... *Hoc modo* voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur. » S. Thomas, 1a, 2æ, q. 10, a. 2, c.

cause de notre liberté, comme on se plaît parfois à le répéter après Socrate, dont on connaît l'aphorisme : personne n'est volontairement méchant : κακὸς ἑκὼν οὐδείς.

La vraie cause de notre liberté, c'est au contraire l'intelligence, c'est-à-dire notre puissance de découvrir, en présence de l'idéal, toute l'imperfection et la contingence des objets créés, et de trouver toujours des raisons pour les refuser, malgré les séductions qu'ils exercent sur notre sensibilité. Si parfois l'ignorance ajoute encore à l'indétermination naturelle de notre volonté, c'est un élément accessoire, une imperfection, et non pas l'essentiel.

L'essentiel, répétons-le encore, c'est la puissance indéfinie et illimitée de notre esprit pour découvrir dans les perfections et les imperfections relatives des êtres créés, de nouvelles raisons de les accepter ou de les refuser ; en d'autres termes c'est la puissance de concevoir l'idéal, de comparer avec l'idéal, de raisonner avec l'idéal ; et c'est dans ce sens qu'Aristote a pu dire : vouloir et raisonner, c'est tout un : βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν. Plus l'intelligence grandit, plus notre liberté, en présence des biens imparfaits, doit également grandir. Fondée sur la puissance de l'esprit.

On voit aussi dans quel sens il est vrai de dire que la volonté peut donner de la force au motif que nous voulons, grossir celui-ci à notre gré, et diminuer ou effacer celui-là. Certes, ce n'est pas *directement* et par sa seule puissance, autrement nous retomberions dans l'absurde théorie de la liberté d'indifférence et et du vouloir raisonnable sans raison :

Sit pro ratione voluntas.

Mais ce qu'elle ne peut directement, la volonté le peut faire indirectement, en dirigeant l'attention de l'esprit dans l'acte de délibération. C'est par l'attention qu'une perception d'abord confuse devient dis-

tincte et saisissante ; et c'est par le défaut d'attention qu'une perception distincte peut s'effacer et rentrer dans l'inconscience.

Une grave objection. On objecte, il est vrai, que notre solution ne fait que reculer la difficulté sans la résoudre. « Mais alors, dit-on, il y a un *motif* pour grossir ou atténuer la valeur relative du motif. S'il n'y en avait pas, la volonté cesserait d'être intelligente, au moment même où elle met en mouvement le ressort propre de la liberté... et s'il y a un nouveau motif, l'on va ainsi jusqu'à l'infini (1). »

Assurément l'objection est subtile. Comme l'a reconnu Mgr d'Hulst, elle provient surtout de l'imperfection même de la méthode analytique, qui à force de diviser et de subdiviser se perd toujours dans l'infini.

Réponse. Il nous semble cependant qu'on pourrait essayer une réponse plus directe, en analysant à part chacun des deux cas allégués : 1° pour *rejeter* un motif proposé, en détournant l'attention pour l'effacer dans le champ de la conscience, il faut sans doute un nouveau motif, qui ne manque jamais, tel que le désir de chercher mieux ; 2° mais pour *l'accepter*, en lui donnant par l'attention la prépondérance dans le champ de la conscience, inutile de chercher un autre motif, puisque le premier nous agrée et nous suffit. Le *processus in infinitum* n'est donc à redouter, ni dans l'un, ni dans l'autre de ces cas.

Tels sont les horizons que nous a ouverts l'analyse de la troisième période psychologique de l'acte libre, l'effort de décision ou de choix. Il nous reste à par-

(1) Mgr d'Hulst, *Confér. de N. D.*, 1891, note 21, p. 371. Même objection chez M. Fouillée, *Critiq. des systèmes*, p. 120, note. « Si la liberté elle-même produit les motifs, on pourrait se demander si elle les produit sans motif (ce qui ramène la liberté d'indifférence), ou avec motif (ce qui ramène le déterminisme intellectuel). »

courir rapidement la dernière, qui est la moins importante : l'effort d'exécution.

Après un instant d'arrêt pour fixer son choix, la volonté repasse au mouvement. Elle ordonne aux muscles d'exécuter ses ordres, et aussitôt ils obéissent, s'ils ne sont pas frappés de paralysie. Comment cet ordre agit-il sur les muscles ? Nous l'avons vu : simplement, en faisant cesser l'arrêt des tendances, suspendues par l'effort de délibération. Et aussitôt, comme autant de ressorts débandés, tous les muscles déroulent la série des mouvements associés par les liaisons organiques ou empiriques. Sans doute, tout ce processus physiologique n'est plus libre mais fatal, puisqu'il suit nécessairement la décision ou le choix de la volonté libre, et nous n'avons jamais soutenu, comme on nous le fait dire quelquefois, que deux actions contradictoires pourraient également suivre le choix d'un même motif (1). 4° Application.

Cependant, comme notre volonté reste toujours maîtresse de suspendre l'action commencée, de délibérer de nouveau, de chercher un autre motif et de tout remettre en question, on peut dire qu'elle est encore, au moins indirectement, sous l'empire de notre volonté.

Et que l'on ne dise pas qu'il n'y aurait plus de raison suffisante pour s'arrêter en voie d'exécution et recommencer la délibération, car si l'action est mauvaise, il est toujours temps de s'en repentir ; et si elle est bonne, quel que soit le degré de sa bonté, une faculté raisonnable capable d'idéal, sera presque toujours capable de concevoir un mieux possible, de le désirer et de le rechercher.

Concluons donc de l'examen de ces quatre périodes, Conclusion.

(1) Voy. une *Note* sur la nécessité qui suit le dernier jugement pratique, p. 139.

que la volonté a toujours quelque raison d'agir comme elle agit ; en même temps qu'elle aurait pu trouver des raisons suffisantes d'agir autrement ; en sorte que la liberté a sa racine dans la raison même, c'est-à-dire dans la puissance de l'esprit à trouver toujours des raisons d'agir comme il lui plaît. Le principe de raison suffisante apparaît ainsi comme le vrai ressort de la liberté, bien loin d'en être la contradiction et la ruine.

Synthèse des quatre points de vue.

Concluons encore de cette même analyse, que celle des quatre périodes où la liberté semble le plus complètement s'exercer, c'est la troisième, l'*effort d'élection ou de choix*. C'est aussi la pensée de S. Thomas lorsqu'il dit : « *Liberum arbitriun nihil aliud est quam vis electiva* » (1). La première et la seconde périodes sont une préparation à ce choix définitif. Bien plus, elles impliquent un commencement de choix, puisqu'elles commencent à nous détacher du moins bien actuel, et à nous faire déjà préférer un mieux possible, quoique inconnu ou vaguement entrevu. Enfin la quatrième période est le complément des précédentes ; si, en elle-même, elle n'est pas libre, elle implique du moins la continuation ou la non-rétractation d'un acte libre toujours susceptible d'être révoqué. En cela elle est encore une espèce de choix continué ou maintenu, comme les deux premières périodes

La liberté est dans le choix.

étaient déjà un choix préparé et commencé. Le *choix*, tel est donc bien l'acte propre du libre arbitre. La théorie de S. Thomas est ici d'accord avec les données du sens commun, qui a toujours placé le libre arbitre dans le choix, surtout dans le dernier choix.

Cependant certains auteurs ont soutenu « que le libre arbitre n'est pas toujours, qu'il n'est même presque jamais dans le choix dernier, lequel dépend tout

(1) S. Thomas, 1a, q. 83, a. 4.

entier de l'évaluation antérieure des divers résultats des deux alternatives (1). » — Nous croyons qu'il y a là plutôt équivoque de mots que confusion d'idées. Le dernier choix dépend sans doute de l'évaluation antérieure et libre des motifs ; mais d'où vient que ce choix est le *dernier* ? D'où vient que la délibération, au lieu de se prolonger encore, s'arrête tout-à-coup et se fixe dans un choix qui sera le dernier ? D'où vient cela, sinon de la liberté que nous avons de ne pas délibérer indéfiniment, — car une question de nature morale n'est jamais épuisée, — et de nous en tenir à un bien qui n'est le meilleur que relativement, puisqu'on pourrait toujours en concevoir de meilleur.

Donc, si le dernier choix dépend nécessairement, comme une conclusion, des prémisses posées, il dépend aussi de notre liberté, qui seule peut faire qu'il soit le dernier, plutôt que l'avant-dernier. Et c'est là la raison pour laquelle les gens « qui n'ont pas de volonté », qui sont faibles de caractère, délibèrent indéfiniment sans pouvoir se fixer à un parti définitif, tandis que les caractères bien trempés et doués de volonté, sont beaucoup plus prompts dans leurs décisions. Ce n'est pas par l'intelligence qu'ils diffèrent, mais par la vigueur de la volonté. Le choix dépend de la volonté

*
* *

Il est un autre principe, moins important que ceux de causalité et de raison suffisante, avec lequel il nous faut cependant, pour être complet, réconcilier le libre arbitre. C'est celui qu'Aristote formulait ainsi : « La Nature ne fait rien en vain » ; — « La Nature tend toujours vers le mieux » : le *principe d'ordre*. Le principe d'ordre.

(1) Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, p. 463.

Quel que soit le jugement que l'on puisse porter sur la théorie optimiste, il est sûr, et tous les philosophes spiritualistes en conviennent, que le hasard et le désordre ne sont que des accidents dans la nature, tandis que l'ordre est la loi générale. Or, si la liberté humaine était un principe de hasard, de caprice et de désordre, — comme l'ont soutenu les déterministes, — elle serait à l'avance condamnée par ce principe d'ordre universel.

Mais il n'en est rien, comme une analyse plus attentive et plus équitable va nous en convaincre.

Liberté orientée vers le bien.

Tout d'abord, nous ferons observer à nos adversaires que la volonté est orientée vers le *bien*, comme l'intelligence vers le *vrai*, et que cette orientation ou tendance générale est nécessaire. Aucun être en effet, ni aucune puissance, ne sauraient être conçus sans une fin et sans une tendance naturelle et nécessaire vers cette fin. « La loi de toute nature, dit S. Thomas, est de tendre nécessairement à sa perfection propre, et nous devons retrouver cette tendance nécessaire au fond de notre volonté (1). » Le champ de la liberté est ainsi soigneusement circonscrit, puisqu'elle ne peut vouloir qu'un bien réel, ou au moins apparent.

Sur ce point important, S. Thomas et les scolastiques sont d'accord avec Aristote, Platon et Socrate. « L'homme, disait Aristote, ne fait jamais le mal pour le mal, » βούλεται δ' οὐδεὶς ὃ οἴεται κακόν (2). C'est là du reste une question d'expérience quotidienne : jamais on ne choisit sciemment une mauvaise action, sans y être excité par l'appât d'un intérêt ou d'un plaisir, c'est-à-dire par l'apparence d'un bien. Du reste, le contraire serait inintelligible : le mal, étant une privation et un non-être, ne peut être par lui-même un

(1) S. Thomas, q. 22, *de Verit.*, art. 5, c.
(2) Aristote, *Eth. Eudem.*, II, 7.

objet de désir, pas plus que les ténèbres ne peuvent être un objet de vision. L'être et le bien se confondent, nous dit S. Thomas dans son profond langage ; d'autre part, l'être ne peut être orienté que vers l'être et non pas vers le néant ; il est donc nécessaire que la volonté soit orientée vers le bien (1).

Ainsi l'être est fait pour l'action, l'action est faite pour le bien ; en sorte que le bien total ou le bonheur, la béatitude, est le but nécessaire de l'activité totale de l'individu.

Objection de M. Piat.

« Ce vouloir est la plus profonde des mes inclinations ; mais, objecte M. Piat, s'en suit-il qu'il soit nécessaire ?... Tout d'abord je ne vois pas ce qui pourrait me contraindre à ne pas me jeter par la fenêtre à côté de laquelle je trace ces lignes (2). »

Cet appel à l'expérience, nous l'acceptons volontiers, car nous croyons qu'elle témoigne clairement en faveur de notre thèse. On ne se suicide jamais que pour quelque motif ; soit dans l'espoir d'obtenir quelque bien, soit pour échapper aux malheurs de la vie, en estimant que, somme toute, la mort est *préférable* à la vie. Quiconque se voudrait du mal, *sans raison*, se jetterait par la fenêtre, dans le feu ou dans l'eau, *sans raison*, passerait pour fou, et le serait en effet, car son action serait irrationnelle.

C'est donc le bonheur, au moins relatif, le moindre mal, que l'homme recherche toujours, jusque dans le suicide ; tant il est vrai qu'il est impossible de rechercher son propre malheur.

Deuxième objection.

Le même auteur ajoute une deuxième objection. « Il nous semble, dit-il, que le domaine de la liberté se

(1) « Omnis res, in quantum est ens et substantia, est quoddam bonum. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile sibi et conveniens. Igitur necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. » S. Thomas, 1a 2æ, q. 8, a. 1, c.

(2) Piat, *La liberté*, II, p. 264.

trouve bien restreint, si nous cherchons nécessairement notre *vrai* bonheur, *qui est en Dieu*. C'est une vérité bien connue, j'aime à le croire : on veut les moyens nécessaires à l'obtention de la fin, du même vouloir que la fin elle-même. Mais le devoir... ne peut être qu'un moyen nécessaire à la fin de l'homme. L'homme le veut donc toujours fatalement et nécessairement. Et voilà le libre arbitre chassé du champ de la morale. Il n'a plus le droit d'apparaître que lorsqu'il s'agit de lever le bras gauche ou le bras droit, tout au plus de commettre une imperfection (1). »

Réponse. L'auteur part de cette thèse que nous *recherchons nécessairement notre vrai bonheur qui est en Dieu*. Mais cette manière de présenter la pensée de S. Thomas contient une grave équivoque. Nous ne recherchons nécessairement que notre bonheur *vrai ou apparent*, et c'est librement que nous le mettons *en Dieu*, et dans l'accomplissement du devoir. Cette identification de notre bonheur avec la possession de Dieu, n'est pas une vérité mathématique d'une évidence telle, qu'elle puisse subjuguer notre esprit, sans le consentement libre de notre volonté.

Bien plus, même pour celui qui est convaincu de cette vérité que le bonheur vrai, c'est la possession de Dieu, le devoir demeurera toujours libre. Sans doute, le devoir *en général* est un moyen nécessaire, *sine qua non*, pour atteindre une telle fin ; mais pour chaque devoir, pris en particulier, il est permis d'en douter, car la même foi nous apprend qu'il n'y a pas de péché irrémissible, et que la bonté de Dieu accorde toujours le pardon au repentir. Il est donc absolument possible d'atteindre la fin, alors même qu'on aurait violé tel ou tel devoir particulier, et la chaîne des né-

(1) Piat, *La liberté*, II, p. 266.

cessités logiques entre le devoir et le bonheur, que l'on croyait infrangible, est aisément brisée dans chaque cas particulier.

En cela, nous n'expliquons nullement la liberté par l'ignorance, comme le faisait l'école platonicienne, et ce nouveau grief n'est pas plus exact; nous avons déjà eu l'occasion de le dire. Ce n'est pas l'ignorance qui vient briser cette chaîne logique, c'est au contraire l'intelligence, nous venons de le voir, et par un de ses efforts les plus subtils. A côté du péché d'ignorance, nous conservons le péché de malice; mais l'un et l'autre de ces deux tristes pouvoirs de pécher, sont pour nous une des plus graves imperfections de la liberté humaine, dont la liberté angélique ou divine est exempte. Troisième objection.

Toutefois, pour excuser le libre arbitre d'être dans le monde une cause de désordre, il ne suffirait pas d'avoir montré qu'il a certaines limites, et qu'il est soigneusement circonscrit par l'heureuse nécessité de tendre toujours vers le bien comme fin générale. Il faut encore montrer que dans le champ même de son exercice, qui est le choix des moyens, le libre arbitre s'harmonise avec le principe d'ordre. Liberté des moyens n'est pas un désordre.

Nous pourrions nous contenter de répondre par une observation générale. Un monde entièrement soumis à la nécessité, où l'homme ne serait plus qu'une machine ou un animal irresponsable, un monde *amoral*, serait-il meilleur qu'un monde *moral* où l'homme a le glorieux privilège d'être maître de lui-même et de pouvoir mériter ou démériter, s'adonner au vice ou pratiquer à son choix la vertu, le sacrifice, l'héroïsme? Tant que nos adversaires ne l'auront pas démontré, — et nous ne croyons même pas qu'ils osent l'entreprendre, — nous serons fondés à croire qu'un monde avec la liberté est meilleur qu'un monde sans liberté.

La liberté est donc, à ce premier titre, un élément de progrès dans ce monde.

Sa place dans le plan divin.

De plus, à mesure que nous nous élevons du minéral au végétal, du végétal à l'animal, de l'animal à l'homme, nous constatons un développement toujours croissant dans l'activité de l'être, dans la spontanéité et l'indépendance de cette activité. Cette indépendance éclate au sommet de l'échelle des êtres, dans ce privilège incomparable de la nature humaine, la liberté. Elle est donc encore une fois, une partie ordonnée dans un plan d'ensemble, que dis-je, la partie la plus parfaite, c'est-à-dire un élément d'ordre et de progrès.

Mais cette vue d'ensemble ne nous suffit pas. Les écarts et les révoltes de la liberté sont si grands, provoquent dans le monde des désordres et des révolutions si terribles, qu'il nous faut examiner la question de plus près.

Liberté croît avec sagesse et vertu.

D'où viennent tous les désordres de la liberté humaine ? De l'ignorance et de la malice. Mais si ces deux défauts sont accidentels à la liberté, s'ils ne font nullement partie de son essence, — à ce point qu'au contraire la liberté augmente dans la mesure où ces défauts diminuent, et dans la mesure où l'être grandit en intelligence et en bonté, — comment accuserions-nous davantage la Liberté de maux dont elle n'est pas responsable et dont elle est la première victime ? Cette démonstration est facile, trop facile même pour qu'il soit besoin d'insister longuement. Il nous suffira de l'indiquer en quelques mots.

Nous avons vu que la liberté de l'homme a deux sources : d'abord, la puissance de l'activité volontaire à se déterminer elle-même, en passant d'un premier acte à un autre, de la volition de la fin au choix des moyens ; et, en second lieu, la puissance de la raison à découvrir dans les biens imparfaits et contingents

qui s'offrent à nous, les raisons de leur contingence ou de leur non-nécessité, qui nous permettent de les refuser et de nous soustraire à leurs attraits. La puissance de la raison est la cause finale ; la puissance de la volonté est cause motrice de l'élection libre.

Utilité de l'instruction.

Les conséquences pratiques de cette simple théorie se déduiront sans effort. Plus nous développerons ces deux puissances, ces deux facteurs de la liberté, plus nous développerons la liberté elle-même.

Plus notre intelligence deviendra pénétrante et habile à découvrir la contingence et les défauts cachés de tous les biens créés, — plus elle comprendra que leurs attraits véritables n'ont rien de nécessitant, et deviendra libre en face de leurs séductions.

En ce sens, on a pu dire que la raison était non seulement la condition de la liberté, mais encore qu'elle en était la mesure. En effet, plus le choix (parmi les biens contingents) est éclairé, plus il est libre.

Nécessité de l'éducation.

Toutefois cette vérité est gravement incomplète, et l'on aurait tort de croire qu'il suffise d'instruire, de développer l'intelligence pour développer la liberté. Puisque celle-ci a deux facteurs également essentiels, on ne doit négliger aucun des deux. En éclairant l'esprit, il faut aussi fortifier et discipliner la volonté. A l'instruction il faut joindre l'éducation. Travailler sans trêve ni répit à l'amortissement des passions, ces appétits inférieurs qui paralysent l'appétit raisonnable. Détruire les mauvaises habitudes qui tendent à remplacer l'activité réfléchie de la volonté libre par un automatisme inconscient. Développer et fortifier la puissance et la maîtrise de la volonté par un exercice gradué de la lutte contre soi-même et de la discipline morale, sans laquelle la volonté de l'homme fléchit, s'atrophie peu à peu, et risque de s'annihiler

complètement, au point qu'il n'est plus maître chez lui, *non sui compos* (1).

Liberté des anges, de Dieu.

Ainsi, plus il y a de lumière et de force dans un être raisonnable, plus cet être s'élève vers les sommets de la liberté. Voilà pourquoi il y a plus de liberté dans l'homme juste que dans l'homme esclave du péché ; plus de liberté dans le saint que dans l'homme simplement juste ; dans l'ange que dans le saint ; plus de liberté enfin en Dieu que dans tous les anges et tous les saints ensemble. En Dieu, la liberté passe à l'infini, comme l'intelligence et le vouloir.

Telle est la belle théorie de S. Thomas (2), également éloignée du platonisme, qui redoute trop de lumière pour la liberté, et lui cherche comme un refuge dans les demi-clartés de l'ignorance ; — et du rationalisme, qui exalte à outrance la puissance de la lumière et de la science, au point de n'estimer que l'instruction de l'esprit, et de négliger l'éducation morale de la volonté.

Liberté impeccable, immuable.

Mais ne descendons pas sitôt de ces hauteurs, qui nous permettent de contempler en Dieu, ou dans les saints, cette belle puissance du libre arbitre, dans toute sa perfection et sa pureté naturelle, et comme dégagée de toutes les scories et les imperfections humaines. C'est à cette lumière si pure que nous comprendrons mieux l'essence vraie de la liberté, ce qui fait d'elle un principe d'ordre, de pondération et de régularité.

Dieu est impeccable, et cependant il est libre ; Dieu est immuable dans ses desseins, et pourtant il est libre. Les anges et les saints confirmés en grâce participent à ces deux perfections du libre arbitre : l'im-

(1) Cf. Guibert, *La formation de la volonté*, Rev. de Phil., oct. 1901.

(2) Cfr. Aristote, *Eth. Nic.*, l. III, c. 5, § 5. « La grande supériorité de l'homme vertueux, c'est qu'il voit le vrai en toute chose, il en devient comme la règle et la mesure. »

peccabilité et la constance. La liberté n'est donc pas par elle-même un agent de désordre et de mal, pas même un agent d'inconstance et de caprice.

Etant orientée nécessairement vers le bien, et ne pouvant vouloir le mal pour le mal, comme nous l'avons dit, la liberté tend donc par sa nature à la réalisation du bien. Ce n'est pas sa faute, mais la nôtre, si nous la détournons par ignorance ou par malice de ce noble but (1).

Sublime perfection de cette liberté.

Qui n'a rencontré sur son chemin, en face des scandales du monde, quelqu'une de ces âmes d'élite dont la volonté naturellement simple et droite, n'éprouve de sympathie que pour ce qui est bien, noble, généreux? Le *vir simplex et rectus* de l'Ecriture est-il donc introuvable? Eh bien, si nous avons eu le bonheur de rencontrer de telles âmes, nous avons pu constater qu'elles sont presque incapables de manquer à leur devoir, tant elles sont ravies par sa beauté austère, tant elles sont révoltées à la seule pensée de s'avilir par une lâcheté, une trahison du devoir. En sont-elles moins libres pour cela? il est clair que non. Si le libre champ du péché s'est fermé devant elles, les vastes horizons du devoir, de la vertu, de l'héroïsme, du sacrifice se sont ouverts à leur libre activité, qui n'a rien perdu et tout gagné à l'échange.

Une fois engagées librement dans ces voies de la vertu et de la perfection, leur volonté peut ne s'en

(1) « Dicendum quod ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminate se habeat ad bonum vel ad malum, quia liberum arbitrium per se, in bonum ordinatum est, cum bonum sit objectum voluntatis, nec in malum tendat nisi propter aliquem defectum, quia apprehenditur ut bonum, cum non sit voluntas aut electio nisi boni, aut apparentis boni ; et ideo ubi perfectissimum est liberum arbitrium in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest, sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere possit. » (S. Thomas, *in Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 1, ad 2. — *Sum. theol.*, 1ª, q. 62, a. 8, ad 3).

repentir jamais, et demeurer immuable dans le bien, sans cesser pour cela d'être libre. Eh ! pourquoi l'inconstance, le caprice, seraient-ils nécessaires à la vraie liberté ? On ne le voit pas, certainement. On ne comprend pas pourquoi les libres décrets de Dieu ne seraient pas éternels et sans repentance. Que l'inconstance vienne de la faiblesse de la raison qui n'a su tout prévoir, ou de la faiblesse de la volonté qui ne craint pas de se contredire, c'est toujours une imperfection et jamais une perfection pour le libre arbitre.

La prévisibilité des actes libres.

Mais si le libre arbitre peut être impeccable, infaillible, immuable, s'il s'élève et grandit avec ces perfections, pourquoi ses effets demeureraient-ils absolument imprévisibles, au moins pour une intelligence parfaite ?

Je sais bien que nos modernes, depuis Leibnitz, supposent que le futur libre est toujours impossible à prévoir, et cette opinion est vraie pratiquement, pour la plupart des cas ordinaires. Mais l'est-elle absolument, et l'imprévisibilité doit-elle être considérée comme de l'essence de tout acte libre ?

Après tout ce que nous venons de dire, un doute commence à surgir ; — doute que nous n'aurions pas soupçonné, en nous tenant strictement aux notions vulgaires d'acte libre. Cependant ce doute existe, et semble fondé.

Agir infailliblement n'est pas toujours synonyme de nécessairement. Nous pouvons concevoir une telle rectitude de volonté qu'elle adhérera infailliblement au bien s'il est connu, et une telle puissance de raison que le bien sera sûrement connu dans un cas donné.

M. Ravaisson a fort bien reconnu cette vérité lorsqu'il a écrit : « La nécessité qui détermine à faire ce qu'on croit le meilleur, cette nécessité n'exclut point

la liberté : au contraire elle l'implique. Le sage ne peut pas ne pas bien faire. En est-il moins libre ? — C'est celui que les passions asservissent, c'est celui-là qui flotte incertain entre le bien et le mal. Le sage en choisissant le bien, le choisit infailliblement, en même temps avec la volonté la plus libre (1). »

Exemples de prévisions.

L'expérience démontre la justesse de cette conception. Le pilote est bien libre pour arriver au port de ne pas suivre le droit chemin, et cependant c'est toujours dans cette direction que nous le chercherons. Nous pouvons prédire comment un enfant bien né, qui chérit tendrement sa mère, se comportera à la nouvelle de sa maladie ou de sa mort. Et la sûreté de nos prédictions sur les hommes sages et vertueux peut souvent s'étendre aux hommes sujets à quelque vice. On est bien sûr qu'Harpagon ne fera pas de largesses à l'improviste et sans des raisons majeures, s'il en fait jamais.

On me répondra sans doute que ces genres de prédictions ne sont jamais absolument certaines. Cela est vrai dans la pratique, parce que les hommes qui nous entourent et dont nous cherchons à prévoir la conduite, ne sont jamais *infailliblement* confirmés dans le bien ou dans le mal. Mais si cette hypothèse, qui n'a rien d'impossible, se réalisait, comme dans plusieurs saints, ou chez les anges et les bienheureux, la certitude des prévisions pourrait devenir absolue, sans nuire aucunement à la liberté de ces actes futurs.

Conclusion.

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, nous venons de constater, encore une fois, que la liberté tend de sa nature vers l'ordre, bien plus vers la régularité et l'immutabilité dans l'ordre. Par sa seule nature, elle nous

(1) Ravaisson, *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, 2e édit., p. 268.

oriente vers le bien absolu, comme l'intelligence vers le vrai absolu. Elle n'est donc pas un principe de perturbation ou de désordre, comme on l'a répété si légèrement, mais un principe d'ordre et de stabilité. Elle est le couronnement naturel du plan divin dans la création du monde.

Ces réflexions nous préparent tout naturellement à résoudre une nouvelle objection, déjà rencontrée sur notre chemin, et tirée de la prescience et du concours de Dieu.

*
* *

Accord avec la Théodicée.

Ce n'est pas seulement dans les principes de la métaphysique générale que les déterministes ont cherché des armes contre le libre arbitre, c'est encore parmi les principes de la métaphysique spéciale et surtout de la Théodicée.

Le concours de Dieu à nos actes libres et la prescience divine ont de tout temps été exploités comme deux mines riches d'objections. Ayant eu déjà l'occasion d'en parler longuement dans notre volume sur l'*Idée de Dieu*, on nous permettra ici d'être bref (1).

a) Le concours divin.

Dans le concours divin il faut distinguer deux périodes. La première est celle où Dieu donne le branle à la volonté et la meut nécessairement vers le bien en général. Ce n'est donc pas encore là le concours divin proprement dit à l'acte libre, mais, comme nous l'avons vu, c'est une préparation nécessaire, qui met notre volonté en acte, et lui permet de passer d'un premier acte à un second, alors qu'elle eût été incapable de passer toute seule de la puissance à l'acte. Cette prémotion, bien loin d'être un obstacle à l'acte libre, est au contraire, nous l'avons expliqué, le prin-

(1) Cf. *L'idée de Dieu*, 2e édit., p. 364-376 et 484-494.

cipe ou le point d'appui qui permet à la volonté de se mouvoir elle-même, en déterminant cette volition générale de la fin, par la volition des moyens particuliers.

Thomistes et Molinistes.

Mais comment se fait cette détermination, cette évolution du général au particulier, du plus au moins, — ou plutôt comment Dieu y concourt-il ? C'est là évidemment un grand mystère, dont on a apporté les explications les plus diverses. Thomistes et Molinistes se sont divisés et subdivisés en groupes variés, qui sont encore loin d'avoir dit leur dernier mot. Les uns exigent une nouvelle *prémotion* de la volonté ; les autres, avec plus de vraisemblance, n'exigent plus qu'un simple *concours*, une simple assistance maintenant l'être dans l'existence et dans l'action ou dans l'évolution de son action.

Trois points acquis.

Quoi qu'il en soit, l'accord semble facile sur trois points essentiels : 1° Dans ce concours, ce n'est pas Dieu qui agit à notre place, mais il nous fait agir et agir librement, c'est-à-dire qu'il se contente de nous donner et de nous maintenir tout ce qu'il nous faut pour agir nous-mêmes et nous déterminer librement;

2° Aucune explication de ce concours n'est admissible, si elle détruit la liberté humaine ;

3° Ce concours de Dieu, sans lequel nous ne pouvons rien, est prévu et déterminé, de toute éternité, dans ses libres décrets.

La conséquence la plus claire de tout ce débat, c'est que notre raison, toujours courte par quelque endroit, peut ignorer comment Dieu nous fait agir librement, mais qu'en cela rien n'est au-dessus de la puissance divine. La liberté n'a donc rien à craindre d'un tel concours, puisqu'il est de telle nature qu'il produit en nous la liberté, bien loin de nous la ravir.

b) La prescience divine.

La prescience divine n'est pas une objection dont la portée soit différente. Elle prouve seulement notre ignorance sur la manière dont Dieu connaît les futurs libres, et nullement l'ignorance de Dieu. L'explication la plus simple serait peut-être de penser que cette prescience n'est pas une *prévision*, dans le sens humain de ce mot, mais plutôt une *vision* actuelle, l'éternité divine embrassant dans un seul acte le présent, le passé et le futur.

Dieu *voit* et pénètre à fond non seulement les dispositions de la liberté de chaque homme, à tous les moments de son existence, par une « supercompréhension des causes » comme disent les Molinistes, mais encore il *voit* les futurs dans ses libres décrets, par lesquels il a décidé de refuser ou d'accorder son concours indispensable.

Or la vision, la simple vision d'un fait, n'influe nullement sur l'existence ou la non-existence de ce fait ; la vision d'un acte libre n'est donc pas de nature à faire que cet acte soit nécessaire.

Solution moyenne.

L'opinion qui subordonne la prescience et le concours divins au bon plaisir du libre arbitre, ne nous paraît pas moins exagérée que celle qui fait subordonner et dominer entièrement le libre arbitre par la prescience et l'action de Dieu.

Toutes ces explications extrêmes ont le tort d'être trop humaines, j'allais dire qu'elles sont anthropomorphiques, car elles assimilent trop l'action de la cause première à l'action des causes secondes, la science de Dieu à la science de l'homme. En nous, tout est soumis aux lois du temps et de l'espace ; en Dieu, tout y échappe ; en nous, il y a toujours un *avant* et un *après* ; en Dieu, rien de semblable. Par conséquent la science divine n'est ni antérieure, ni postérieure à son objet ; l'opération divine n'est ni antécé-

dente ni conséquente à l'action humaine, l'accord de la volonté divine et de la liberté humaine est un accord intemporel, qui échappe à nos distinctions temporelles.

Ainsi la liberté humaine n'est plus un empire dans l'empire de Dieu, comme le craignait Spinoza; il n'y a qu'un seul empire où la liberté a sa place, car Dieu sait arriver à ses fins, en tenant compte de toutes les contingences et de toutes les libertés qu'il a voulu faire entrer dans son plan ; en dépendant de la liberté humaine, dans la mesure où il lui plaît, il ne dépend que de lui-même. Tel est, ce nous semble, le principe de solution et d'harmonie qui évite les deux excès opposés : des déterministes qui nient la liberté de l'homme, pour sauver l'empire de Dieu, et l'excès de Scot Erigène, Jouffroy, Secrétan, etc., qui nient la prescience et le concours, c'est-à-dire l'empire de Dieu, pour mieux assurer l'empire de l'homme, comme s'il fallait supprimer la source pour maintenir le fleuve, ou supprimer le fleuve pour maintenir la source ! Alors que les deux termes s'unissent et s'harmonisent dans une mystérieuse synthèse. Evite deux excès.

*
* *

Corollaire

La preuve métaphysique de la liberté.

Nous venons de parcourir les principales objections contre la liberté que les déterministes ont tirées des premiers principes de la métaphysique : principes de substance, de contradiction, d'identité, de causalité, de raison suffisante, et enfin principe d'ordre; et nous croyons avoir démontré que ces objections, parfois ingénieuses et subtiles, étaient incapables de détruire Cette preuve est-elle possible ?

le fait du libre arbitre, tel qu'il ressort du double témoignage de la conscience morale et psychologique.

Ces objections ont eu l'avantage de nous faire démasquer les fausses idées que l'on se fait parfois du libre arbitre, et de nous forcer à préciser sa notion véritable, à la lumière de ces mêmes principes, fondement de toute métaphysique.

Cette lumière peut-elle conduire encore plus loin? Après nous avoir montré que la notion de liberté est intelligible et possible, peut-elle démontrer que l'homme doit être libre parce qu'il est raisonnable, et qu'un être raisonnable ne peut pas ne pas être libre?

Belle réponse de S. Thomas.

S. Thomas n'hésite pas à nous l'affirmer (1). Il a même insisté avec tant de force sur cette preuve *a priori*, que nous nous reprocherions de l'omettre, car elle complète à merveille la preuve psychologique et la preuve morale.

Etant donné, d'une part, un être raisonnable qui conçoit l'idéal, le bien universel, la béatitude, et qui

(1) « In motu cujuslibet potentiæ a suo objecto consideranda est ratio per quam objectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis : unde, si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum nisi aliquis visum avertat (quod pertinet ad exercitium actus). Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset coloratum in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret; posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis. Unde, si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit : non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod objectum quod non secundum aliquam considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quælibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona ; et secundum hanc considerationem possunt repudiari. » S. Thomas, 1a 2æ, q. 10, a. 2, c.

y tend nécessairement par toutes les puissances de son être, comme à son objet propre et à sa fin dernière ; — d'autre part, étant donné qu'ici-bas cet être ne rencontre que des biens contingents, imparfaits, incapables de rassasier cette faim et cette soif infinie de bonheur ; — ne devons-nous pas conclure logiquement que cet être porté nécessairement vers le bien parfait, sa fin dernière, et vers tous moyens jugés nécessaires à l'obtention de cette fin, devra au contraire se sentir libre à l'égard de tous les autres moyens ? Si ces moyens peuvent l'acheminer vers sa fin dernière, la volonté pourra bien y adhérer ; mais elle pourra aussi les refuser, puisqu'aucun d'eux n'étant indispensable à cette même fin, aucun d'eux ne s'impose nécessairement (1).

La racine de la liberté, dans la raison.

Pour faire ces distinctions parmi les moyens nécessaires, simplement utiles ou indifférents, il suffit que l'être soit intelligent, qu'il soit capable de considérer les divers aspects des choses, d'analyser ce par quoi elles peuvent nous conduire au bonheur, ou ce qui leur manque pour nous y conduire certainement.

Mais cette analyse constatera que toutes les choses contingentes peuvent toujours être acceptées ou refusées, acceptées pour ce qu'elles ont de bon, refusées pour ce qu'elles ont d'imparfait et de mauvais. Plus l'être sera intelligent, plus il sera capable de voir la non-nécessité ou la contingence des êtres créés, plus il se sentira donc libre à leur égard.

C'est ce qui fait dire à S. Thomas que Dieu est

(1) « Finis ultimus ex necessitate movet voluntatem quia est bonum perfectum ; et similiter illa quæ ordinantur ad hunc finem sine quibus finis haberi non potest, sicut esse et vivere et hujusmodi ; alia vero sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem ; sicut conclusiones sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui principia credit. » S. Thomas, 1a 2æ, q. 10, a. 2, ad 3.

le plus libre des êtres, et que s'il peut vouloir ou ne pas vouloir les biens créés, ce n'est pas que sa volonté soit contingente et imparfaite, mais cela vient de la contingence même et de l'imperfection des êtres créés, dont aucun n'est nécessaire pour compléter sa parfaite béatitude (1).

Mais, nous dira quelqu'un, les êtres sans raison, les animaux, tendent naturellement eux aussi à leur complète perfection, pourquoi ne seraient-ils pas libres de refuser ou d'accepter à leur gré les biens qui ne leur donnent pas ce perfectionnement complet?

L'être sans raison est sans liberté.

On va voir combien cette assimilation des tendances de l'homme aux tendances animales est gravement inexacte.

La tendance d'un être, son désir, est toujours proportionnée à la connaissance de cet être. Or, comme l'animal est incapable de concevoir l'idéal, et de connaître autre chose que les biens particuliers, tels qu'ils se présentent à lui, il lui sera impossible de désirer l'idéal, de tendre vers l'idéal, de comparer les biens imparfaits avec le bien idéal, de les estimer et de les juger d'après ce rapport idéal. Si donc il choisit, ce sera toujours entre deux sensations concrètes, et ne contemplant jamais, au-dessus de ses sensations présentes ou passées, le bien absolu, l'idéal, ne comprenant jamais la contingence et l'imperfection essentielle des biens créés, il n'aura jamais de raison de les refuser, d'aspirer à quelque chose de supérieur et de mieux que les réalités concrètes, ni d'aimer autre chose que ces biens périssables. Voilà pourquoi tous les biens particuliers qui conviennent actuellement

(1) « Quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis divinæ, sed ex defectu qui competit volito secundum suam rationem ; quia scilicet est tale ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum. » S. Thomas, 1a, q. 19, a. 3, ad 4 .

aux dispositions de l'animal, satisfont pleinement son appétit et l'attirent nécessairement, tandis qu'ils sont incapables de s'imposer nécessairement à une volonté raisonnable dont la capacité est indéfinie.

En d'autres termes, l'animal n'a pas d'*idée* générale; or sans idée, pas de jugement proprement dit ; sans jugement, pas de choix ; sans choix, pas de liberté possible. Tant il est vrai que la liberté a sa racine dans la raison, mère de l'idée ; suivant l'énergique expression de S. Thomas, elle n'est qu'un appétit éclairé par la raison, *appetitus rationalis* (1).

Il est donc de l'essence même d'un appétit rationnel d'être libre à l'égard de tous les biens imparfaits. Un être raisonnable tendant vers l'idéal, comme vers son objet propre, ne peut être nécessité que par l'idéal. Le contraire serait inintelligible et contradictoire.

Force de cette preuve.

Telle est la belle preuve métaphysique par laquelle S. Thomas éclaire toute la théorie du libre arbitre. Il suffit d'avoir compris cette théorie, pour voir avec quelle force cette preuve s'impose à notre esprit. Si nous préférons les deux autres preuves par le témoignage de la conscience morale et psychologique, c'est seulement au point de vue pratique de la controverse avec les déterministes contemporains. Les faits de la conscience morale et psychologique s'imposent comme des faits, avec toutes leurs conséquences logiques, à tout esprit sincère, mais ils nous forcent à croire à la liberté sans la comprendre. Seule la preuve métaphysique nous donne à la fois l'explication et la nécessité du fait de la liberté. En même temps qu'elle

(1) « Objectum voluntatis est finis et bonum in universali : unde non potest esse voluntas in his quæ carent ratione et intellectu, quum non possint apprehendere universale ; sed est in eis appetitus naturalis vel sensitivus determinatus ad aliquod bonum particulare. » S. Thomas, Ia 2æ q. 1, a. 2, ad 3.

prouve, elle éclaire la question par les plus hauts sommets.

Ignorée des contemporains.

Aussi regrettons-nous que cette preuve soit passée inaperçue aux yeux des plus clairvoyants défenseurs contemporains du libre arbitre. M. Renouvier se contente d'affirmer qu'aucune preuve *a priori* de la liberté n'est possible : « Démontrer par syllogisme que la *liberté est nécessaire*, ce serait, dit-il, la nier du même coup ! », et M. Fonsegrive trouve l'objection « très juste (1) ». — Mais l'objection ne repose que sur un jeu de mots, et n'est même pas sérieuse, car démontrer, comme nous venons de le faire, qu'il est nécessaire qu'un être raisonnable soit libre, n'équivaut nullement à démontrer que liberté égale nécessité.

Tout ce que l'on peut objecter à cette preuve, c'est qu'elle ne peut être employée utilement contre tout adversaire, parce qu'elle demande non seulement une certaine culture philosophique, mais encore l'intelligence de la théorie thomiste. C'est seulement lorsque cette théorie est bien comprise, que tout s'illumine et que la lumière s'impose.

(1) Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, 1re édit., p. 454, 289.

NOTE

SUR LA NÉCESSITÉ QUI SUIT LE DERNIER JUGEMENT PRATIQUE.

Le dernier jugement pratique est celui que prononce en dernier ressort l'intelligence, sous l'impulsion de la volonté qui s'y arrête, en lui donnant sa préférence et son consentement. Ce dernier jugement devient ainsi la règle de l'action. Sujet du débat.

On a beaucoup discuté pour savoir si, après ce dernier jugement pratique, la volonté se trouvait nécessitée ou si elle demeurait encore libre. Les uns, avec les Thomistes, soutiennent que la volonté suit nécessairement le dernier jugement pratique ; les autres, avec Scot (1) et Suarez (2), soutiennent au contraire qu'elle demeure toujours libre de ne pas le suivre. Mais nous croyons, avec Liberatore (3), que dans ce conflit d'opinions il y a encore plus de malentendus et d'équivoques que de divergence véritable d'idées.

S. Bonaventure nous semble avoir touché au nœud de cette difficulté, lorsqu'il nous fait observer finement qu'il y a deux espèces de jugements raisonnables. L'un, dans lequel n'intervient aucunement la liberté humaine; l'autre, qui ne se prononce qu'avec le concours et sous la direction de cette liberté. Or le dernier jugement pratique est de cette seconde espèce. Dans l'élaboration du dernier jugement pratique, en matière non nécessaire mais contingente, par lequel je prononce que ceci me plaît davantage que cela, et qu'en conséquence je ferai ceci plutôt que cela, la raison est incapable de se déterminer d'elle seule, de formuler un jugement définitif, sans avoir consulté les préférences de notre volonté propre (4). Il faut donc que la volonté intervienne dans un tel jugement pratique, pour le rendre dernier et définitif, Solution de S. Bonaventure.

(1) In lib. II *Sent.*, dist. 25, q. unic.

(2) *Disp. Metaph.*, XIX, sect. 6.

(3) Metaph. specialis, *Psychol.*, cap. I, a. 9.

(4) C'est aussi la pensée de S. Thomas : « Judicium de hoc particulari operabili, *ut nunc*, (le dernier jugement pratique) nunquam potest esse contrarium appetitui (voluntati) (S. Th., q. 24, *De verit.*, a. 2, c).

c'est-à-dire pour clore la délibération, pour fixer le choix, et arrêter la raison dans la série des investigations et délibérations, qui se prolongerait sans fin.

S. Bonaventure remarque encore que l'acte de la volonté alterne toujours avec celui de l'intelligence, de façon à ce que l'acte précédent laisse toujours quelque chose de lui-même dans l'acte suivant. Ainsi, par une sorte de « circumincession » de la cause dans l'effet, ou de loi héréditaire qui transmet au fils quelque chose du père, il demeure de la volonté dans l'acte de l'intelligence, et de l'intelligence dans l'acte de volonté. La liberté devient intelligente, le jugement de l'intelligence devient libre. En sorte que, si l'acte du libre arbitre vient matériellement de la volonté, il vient formellement de l'intelligence. C'est aussi ce que suppose S. Thomas : « Radix libertatis est voluntas sicut subjectum, sed sicut causa (formalis) est ratio » (1).

Voilà pourquoi lorsque, plus tard, la volonté suivra l'arrêt de ce jugement et se mettra à même de l'exécuter, tout en ayant l'air d'obéir à un autre, c'est à elle-même qu'elle obéira. La nécessité de suivre le dernier jugement pratique ne sera donc autre chose que la nécessité de rester d'accord avec elle-même, de se laisser guider par ses propres décisions. Aussi, conclut S. Bonaventure, c'est bien moins la volonté qui se laisse alors entraîner par l'intelligence, que l'intelligence qui semble entraînée ou fixée dans son choix définitif par la volonté, et par la constance de la volonté dans sa propre décision (2).

Nécessité purement hypothétique.

Est-ce à dire que cette constance de la volonté, par laquelle

(1) S. Thomas, 1ª 2æ, q. 17, a. 1, ad 2.

(2) « Dicendum quod duplex est judicium rationis. Quoddam est in solo dictamine, et hoc est rationis secundum se. Aliud est secundum judicium definitivum ut fiat vel non fiat, et illud nunquam est sine voluntate : quantumcumque enim ratio deliberet, in eam partem determinat definitivum judicium quam præoptat voluntas. Et ideo cum dicitur quod voluntas sequitur judicium, si intelligitur de judicio, quod consistit in solo dictamine, non est semper verum quod ad illud sequatur voluntas necessario. Si autem intelligatur de judicio definitivo, ex hoc non sequitur quod voluntas sequatur principaliter actum alienum (intellectus), imo potius actum alienum trahit ad proprium.» (S. Bonaventura, in II *Sent.*, dist. 25, p.1, art. unic. q. 6 ad argum).

elle reste d'accord avec elle-même, soit désormais invariablement et nécessairement fixée ? Il est clair que non, car je puis à tout instant revenir sur ma première décision. Le bien que j'ai choisi demeurant toujours un bien contingent et imparfait, j'ai toujours un prétexte pour le répudier, ou tout au moins pour m'arrêter dans sa poursuite, en imaginant comme possible un bien meilleur et préférable, et en examinant de nouveau s'il ne serait pas réalisable. Ainsi tout peut être remis en délibération, et le dernier jugement pratique peut être, sinon remplacé par un autre jugement, du moins provisoirement suspendu, par le bon plaisir de notre libre arbitre. Non pas que ce bon plaisir soit aveugle, et puisse échapper au principe de la raison suffisante. Non, ici, pas plus qu'ailleurs, nous n'admettons la formule d'indifférence du poète :

Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas (1).

Mais nous croyons qu'en présence d'un bien moindre, la volonté dont la capacité est universelle, comme celle de la raison, peut toujours rêver mieux, et chercher mieux.

On voit par là que, s'il est vrai de dire que la volonté suit toujours nécessairement le dernier jugement pratique, *s'il est maintenu* ; il n'est pas moins exact d'ajouter que ce n'est là qu'une nécessité hypothétique ; ce dernier jugement pratique peut toujours être révoqué et remplacé par un autre jugement, ou tout au moins être suspendu, pour être repris après une délibération plus mûre ; ce qui suffit pour montrer que ce jugement de l'esprit a été fait *nôtre* par la volonté, et qu'il demeure toujours *nôtre*, toujours en notre pouvoir, alors même que la volonté semble en suivre l'impulsion et la direction passive. C'est elle-même qui a volontairement choisi cette direction et accepté ce joug, sans lequel elle ne pourrait agir.

(1) Juvenal, *Sat.* VI, v. 222 ; « Stultum est dicere quod aliquis appetat propter appetere, nam appetere est quidem motus tendens in aliud. » (S. Th., in III *de Anima*, lec. 15).

IV

La Liberté et les Sciences modernes.

La crise scientifique. Tandis que les philosophes, adversaires ou mauvais défenseurs de la liberté, portaient aux croyances traditionnelles, de si rudes atteintes qu'elles en sont encore ébranlées depuis plus d'un siècle, — une nouvelle et redoutable crise se préparait parmi les savants, avec le progrès soudain et prodigieux des sciences positives.

Les premières années du XIXe siècle voient l'invention de la machine à vapeur et ses merveilleuses applications, puis une conquête encore plus incroyable de l'esprit humain : l'invention du télégraphe électrique, précurseur du téléphone ; bientôt après la galvanoplastie ; ensuite le daguerréotype et la photographie. Pendant ce temps, la chimie marchait de découvertes en découvertes ; l'analyse spectrale réussissait à faire la chimie des corps célestes, malgré leur distance prodigieuse ; en optique physique, la découverte des interférences faisait triompher définitivement la théorie des ondulations ; la science nouvelle de la thermodynamique se fondait par la fixation de l'équivalent mécanique de la chaleur ; enfin la découverte de l'*unité* ou plutôt *corrélation* des forces physiques, où tout est mouvement, semblait couronner la physique par une admirable synthèse.

Comme contre-coup ou conséquence de ces grandes découvertes, l'industrie, le commerce, les moyens de transports et de communication, la vie matérielle, et la vie intellectuelle elle-même, se modifiaient profondément. L'humanité semblait entrer dans une ère nouvelle, où son empire toujours croissant sur les

forces conjurées de la nature, lui assurerait la béatitude terrestre. Et tous les regards se tournant vers cette reine du jour, cette déesse de la science, en lui demandant la cause de sa toute-puissance, le secret de ses méthodes.

Triomphe de la méthode expérimentale.

Or, c'est à la méthode expérimentale, que les sciences de la nature devaient leurs merveilleux succès ; les savants observaient les faits, et, pour s'élever aux causes et aux synthèses, ils appuyaient le levier de la raison humaine sur le point d'appui si ferme des faits observés. Les philosophes au contraire, depuis Descartes, mais surtout dans cette école d'idéalisme transcendantal dont Kant était le chef, dédaigneux des faits, partaient de l'idée pure et se livraient à de véritables débauches de métaphysique *a priori*. Les philosophes scolastiques eux-mêmes, longtemps avant Descartes, oublieux de leurs origines, oublieux même de leur principe fondamental : « toutes les idées viennent par les sens et toutes les théories par l'observation », avaient fini par abuser de l'*a priori*, et justifié par ces abus leur propre décadence.

Le contraste était saisissant : la méthode des philosophes, qui n'avait abouti qu'au doute croissant et à la confusion des langues et des idées, fut impitoyablement condamnée par l'opinion, et la méthode scientifique, la méthode expérimentale, mère de tout le progrès, fut glorifiée et exaltée, jusqu'à l'excès, car la réaction toujours passionnée dépassa la mesure. On alla jusqu'à n'admettre qu'une seule observation légitime, l'observation extérieure, et à tenir en suspicion l'observation interne ou psychologique, — comme si tous les faits dûment constatés, internes ou externes, ne s'imposaient pas à nos esprits ; — bien plus, on soutint qu'il fallait se borner à l'observation des faits, en proscrivant tout raisonnement et toute re-

cherche métaphysique, et ces deux tendances positivistes servirent à battre en brèche tous les dogmes philosophiques, sans excepter celui de la liberté humaine.

*
* *

Résultats de l'observation extérieure.

Les sciences de la nature observent, et leurs observations aboutissent toutes à cette conclusion invariable : tous les phénomènes de la nature, à un moment donné, dépendent des phénomènes antérieurs, et les mêmes antécédents produisent toujours les mêmes conséquents.

Ainsi, par exemple, l'eau qu'on approche du feu, dans les mêmes conditions extérieures de pression atmosphérique et autres, doit bouillir à 100 degrés. Deux corps mis en présence, doivent s'attirer en raison directe des masses et en raison inverse du carré de leurs distances, — et la loi se vérifie dans l'immensité des cieux étoilés aussi bien que sur notre planète. En chimie, où l'on pénètre encore plus avant dans la nature intime des corps, on découvre de même que les lois qui président aux analyses et aux synthèses chimiques sont toujours invariables.

Le déterminisme universel.

Et c'est précisément cette relation nécessaire entre les conséquents et leurs antécédents, entre les causes et les effets, qui permet aux savants de généraliser leurs observations, de les étendre à tous les temps et à tous les points de l'espace, comme des lois universelles.

C'est encore la même nécessité, qui leur permet de prévoir l'avenir, et de prédire avec assurance l'heure et la hauteur des marées, les moments précis des éclipses, de la conjonction des astres, et de mille autres phénomènes dans les cieux ou sur la terre.

Que si l'on supposait des êtres intelligents, doués du

libre arbitre, c'est-à-dire des causes capables de produire des effets variables à leur gré, capables de se soustraire elles-mêmes aux liens nécessaires qui devraient les faire dépendre de leurs propres causes, c'en serait fait de l'ordre invariable de la nature ; les séries de phénomènes éprouveraient sans cesse des déviations anormales sous l'influence du libre arbitre, la nature retournerait dans le chaos, et la science pourrait renoncer à rien prédire ni à rien connaître de certain.

N'est-ce donc pas une illusion puérile de croire au libre arbitre de l'homme ? N'est-ce pas une prétention orgueilleuse et folle à cet être, si petit dans l'immensité de l'espace qu'il est à peine comparable à un grain de sable en face de l'océan, de se croire assez puissant pour venir briser à son gré la trame nécessaire des phénomènes cosmiques, et se soustraire lui-même aux lois de l'inexorable nécessité qui régit l'univers entier ? 1re Objection.

On le voit, nous n'avons pas cherché à affaiblir la force de l'objection des savants naturalistes ; elle se résume en deux mots : si tout est nécessaire autour de nous, tout est nécessaire même au dedans de nous.

Malheureusement une telle induction, malgré sa rigueur apparente, est contraire aux principes de la logique. De quel droit, en effet, induire des lois de la matière aux lois de l'esprit, de la physique à la psychologie ? Vous avez interrogé, je le veux bien, tous les êtres corporels, depuis les soleils immenses qui roulent dans les espaces infinis, jusqu'à l'atome qui se meut lui aussi au sein de la molécule, comme dans un système planétaire infiniment petit, mais vous avez oublié d'interroger votre âme, votre conscience, qui par sa nature spirituelle échappe aux lois La solution.

des infiniment grands et des infiniment petits ; or cet oubli rend votre observation gravement incomplète, et ruine par la base la gigantesque induction que vous avez élevée.

Pourquoi attribuer à l'esprit les lois nécessaires de la matière ? et pourquoi ces deux mondes des corps et des esprits, régis par des lois différentes, ne feraient-ils pas l'un et l'autre partie d'un même plan, réunis harmonieusement dans une plus haute et plus vaste synthèse ? L'hypothèse de la nécessité ne serait qu'un point de vue de la nature, point de vue qui demeure vrai, pourvu qu'il ne soit pas exclusif.

Comme l'a très bien dit Voltaire : l'expression « *tout est enchaîné dans la Nature*, veut dire uniquement que tout y est *ordonné*, et nullement qu'il n'y ait qu'un seul ordre possible pour tous les êtres, celui de la nécessité ». Une observation plus exacte et plus profonde de cette même nature va nous confirmer dans cette conviction.

Appel à une observation plus complète

Chaque espèce d'être est régie par des lois spéciales et irréductibles les unes aux autres. Ce n'est pas des lois géométriques que l'on peut déduire les lois de la physique, ni des lois de la physique qu'on déduit celles de la chimie, ni de toutes les lois du monde inorganique que l'on déduit les lois organiques, ni des lois organiques que l'on tire les lois de la sensation, ni des lois de la sensation, qu'on tire celles de la pensée ou de la volonté.

En outre, plus nous nous élevons dans l'échelle de ces êtres, plus nous constatons que les lois de leur activité se compliquent, et, par leur complexité croissante, tendent à l'indétermination. Les calculs de prévision de l'astronome et du mécanicien sont presque rigoureusement exacts ; ceux du physicien, et surtout du chimiste, le sont beaucoup moins ; ceux du biolo-

giste ne sont qu'approximatifs, parce qu'ici l'activité spontanée commence à apparaître avec la vie ; que si on la suit dans ses développements supérieurs, de la sensation jusqu'à la pensée pure et à la volonté, le champ des prévisions diminue de plus en plus, et les calculs finissent par être complètement déjoués.

Cette échelle, savamment graduée, qui part de la nécessité la plus absolue pour aboutir à la liberté, après avoir parcouru tous les degrés de la spontanéité et de l'indétermination, est un fait si remarquable que, d'excellents philosophes, voyant la liberté dans les sommets, ont cru pouvoir proclamer la liberté et la contingence universelles, tandis que les déterministes, considérant surtout les degrés inférieurs, proclamaient au contraire la nécessité universelle.

Ce fait rappellera sans doute au lecteur l'histoire de la lorgnette qui grossit ou rapetisse les objets suivant le bout par lequel on les regarde, et lui démontrera que la sagesse du philosophe doit se tenir également à l'écart des deux excès : de l'universelle contingence, comme de l'universelle nécessité. Liberté et nécessité ne s'excluent pas, mais s'unissent dans la nature.

L'observation scientifique de la nature bien conduite, n'est donc pas concluante contre la liberté.

2e Objection. Prévisions de la science.

Mais, me direz-vous, l'autre objection demeure ; avec la liberté, le cours invariable des phénomènes menace à chaque instant d'être troublé, et la prévision scientifique, partant la science elle-même, deviennent impossibl s.

L'objection serait surtout embarrassante pour ceux qui, d'Epicure jusqu'à M. Renouvier, supposent la liberté répandue partout dans la nature, à des degrés divers, et jusqu'au sein des atomes. Il est cependant curieux de voir avec quelle souplesse M. Renouvier y répond.

« Tout d'abord, dit-il en substance, la science élève

son ambition un peu trop haut quand elle prétend à la prévision de tous les futurs. Est-il bien sûr qu'on puisse tout prédire? Croit-on sérieusement qu'un savant universel, possédant la connaissance adéquate des phénomènes qui constituent actuellement l'univers, serait à même de prévoir jusqu'aux moindres inflexions de la queue d'un chien, par exemple? S'il y a des gens qui aient une telle croyance, c'est qu'ils n'ont pas bien observé le jeu de la nature et celui de leur conscience. Il faut l'admettre, en premier lieu, car c'est vrai dans tous les systèmes; chaque mouvement implique un surplus de réalité (un passage de la puissance à l'acte), chaque mouvement est partiellement nouveau. Par là même, chaque mouvement introduit dans la suite des phénomènes un *facteur inattendu*, qui suffit à dérouter tous les calculs. De plus, ce facteur se multiplie avec les phénomènes eux-mêmes: de telle sorte que plus il y a d'intermédiaires entre le moment actuel et l'événement futur à prédire, plus les chances de déviation vont s'accroissant (1). »

Rien de plus juste que cette observation. Alors même que ce *facteur nouveau* ne viendrait pas toujours du libre arbitre, — ce qui est pour nous une exagération, — ce facteur nouveau existe dans toute évolution, dans tout passage de la puissance à l'acte, car l'acte est quelque chose de nouveau relativement à la puissance, au moins un état nouveau, alors même qu'on supposerait leurs entités équivalentes. Ce sont ces facteurs nouveaux dont la multiplication s'accroît sans cesse, avec le nombre prodigieux des phénomènes, et qui rendent forcément toute prévision scientifique approximative ou inexacte.

(1) Piat, *La Liberté*, I, p. 312.

Mais pourquoi la science absolument parfaite, la science qui pourrait tout prévoir, jusque dans les moindres détails, n'être jamais surprise, et ne rien ignorer, pourquoi une telle science serait-elle nécessaire à l'homme? Vraies limites du savoir humain.

Qu'on nous démontre qu'une telle science soit possible et soit naturelle à l'homme, en un mot qu'elle soit une science humaine et non pas divine ; et lorsque cette démonstration sera faite nous rendrons loyalement les armes.

Jusque là, demandons à l'expérience, — elle seule peut nous l'apprendre, — quelles sont les vraies limites du savoir humain et de sa puissance prophétique. Et ces limites une fois constatées, — quelles qu'elles soient, — n'ayons pas la prétention de les franchir.

Or l'expérience nous apprend que la certitude des sciences expérimentales ne saurait être que relative et hypothétique, tandis que la certitude des sciences mathématiques ou *a priori* est absolue.

Les trois angles d'un triangle seront toujours égaux à deux droits ; le plus court chemin d'un point à un autre sera toujours la ligne droite, et le libre arbitre de l'homme,ni même celui de Dieu,ne peuvent conditionner ces vérités en aucune façon.

Au contraire, lorsque je cherche à calculer la vitesse d'une pierre tombant vers le centre de la terre, ou d'une masse d'eau sur une pente donnée, les lois formulées par la Physique me conduiront à des prévisions certaines, supposé toutefois que le cours des lois de la pesanteur ne soit troublé par aucune cause étrangère. Un coup de vent imprévu, un coup d'aile d'un oiseau qui passe,l'intervention de la main de l'homme, — libre ou fatale peu importe, — et mille causes Les prévisions sont hypothétiques.

imprévues analogues suffiraient à déconcerter toutes les prévisions de la science la plus exacte.

Est-ce à dire pour cela que les sciences physiques soient ruinées par la base ou impossibles à constituer ? Nullement. Que l'intervention de ma main pour dévier la pierre qui tombe soit le produit de la liberté ou de la nécessité, les lois de la gravitation n'en demeurent pas moins la base certaine et inébranlable de tout l'édifice scientifique, et les prévisions de la science physique demeurent aussi sûres que dans toutes les prévisions humaines, où peuvent se rencontrer des entrecroisements de causes imprévues.

Parmi ces causes imprévues, l'intervention de l'homme a toujours joué un certain rôle, même dans l'hypothèse déterministe, et cela n'a pas empêché la science de se constituer, de prévoir l'avenir autant que le comportent les limites d'une science humaine, et d'arriver à ces magnifiques résultats qui émerveillent notre génération. Il y aura donc toujours pour l'homme des causes imprévues, que le libre arbitre existe ou n'existe pas, et la science humaine sera toujours à la fois certaine, et relative à des conditions hypothétiques. Il faut s'y résigner.

*
* *

La loi de conservation de l'énergie.

Ce n'est pas seulement le postulat de l'universelle nécessité et de l'universelle prévisibilité que la science a essayé d'opposer à l'existence du libre arbitre, c'est encore une autre vue générale de l'esprit, à laquelle des expériences récentes et célèbres ont apporté un commencement de preuve ou de vérification expérimentale, et qui passe déjà pour un des fondements les plus incontestés de la science au XX[e] siècle, nous voulons parler du principe de la conservation ou de la permanence de l'énergie.

« Rien ne se crée, rien ne se perd ». Cet axiome *a priori* des philosophes et des savants de l'antiquité, a été vérifié et précisé de nos jours par les balances de Lavoisier, qui a constaté la conservation des poids ou de la quantité de matière, dans toutes les métamorphoses chimiques. Mais si la quantité pondérable de la matière demeure identique dans la nature, pourquoi pas aussi la quantité impondérable de force ou d'énergie ? La réponse des savants a été formulée de plusieurs manières, et justifiée par les preuves les plus diverses.

Ses deux formules.

Pour Descartes, c'est le *mouvement en acte* dont la quantité doit demeurer constante dans le cosmos, et la raison un peu surprenante qu'il en donne, c'est l'immutabilité des perfections et des volontés divines. C'est un axiome aux yeux de Descartes que « Dieu est la première cause du mouvement et qu'il en conserve toujours une égale quantité dans l'univers (1) ».

Leibnitz modifia profondément la formule cartésienne. Ce n'est plus le mouvement en acte, ou l'acte de l'énergie, qui demeure constant dans le cosmos, c'est cette énergie elle-même sous l'une ou l'autre de ses deux formes : le mouvement et la tension ; c'est-à-dire dans le langage plus précis de l'école, *l'acte et la puissance*, dont la somme est toujours identique, l'un gagnant toujours ce que l'autre perd.

Historique.

Entre les deux formules, de Descartes ou de Leibnitz, les savants contemporains ont longuement hésité, mais ils ont tous placé le débat sur le terrain expérimental, abandonnant la discussion *a priori* de leurs devanciers, où il n'y avait plus d'espoir de la faire aboutir à une solution qui s'impose.

D'illustres physiciens, Joule, Hirn, Mayer, Regnault,

(1) Descartes, *Principes*, IIe p., n° 36.

Grove, Ampère, Fresnel et bien d'autres, se sont mis à la recherche des faits, et ont tenté la vérification expérimentale du principe de la conservation de l'énergie.

On savait depuis longtemps, par l'expérience vulgaire, que la chaleur produit le mouvement, et que réciproquement le mouvement produit la chaleur ; c'était là pour les savants comme une indication qui leur donna l'idée d'en rechercher l'équivalence.

Une grande découverte.

A la suite des ingénieuses expériences de Mayer à Heilbronn en 1842, de Joule à Manchester en 1843, et de Hirn en France quelques années plus tard, le résultat fut atteint, et l'on put déterminer quel est l'*équivalent mécanique* de la chaleur Il fut démontré que pour élever de 1 degré la chaleur de 1 kilogramme d'eau, il faut dépenser une force de 425 kilogrammètres, c'est-à-dire une force capable d'élever 425 kilogrammes à la hauteur de 1 mètre, en 1 seconde de temps ; — et que réciproquement un poids de 425 kilogrammes tombant d'une hauteur de 1 mètre, élève de 1 degré la température de 1 kilogramme d'eau.

Dans le premier cas, le mouvement ne disparaît que pour faire place à une quantité de chaleur équivalente ; dans le second, c'est la chaleur qui disparaît pour faire place à un mouvement mécanique équivalent.

Ces curieux résultats furent bientôt généralisés, et Grove enseignait aussitôt à Londres que « la chaleur peut immédiatement ou médiatement produire l'électricité, l'électricité la chaleur, et ainsi des autres phénomènes, chacun disparaissant dans la même mesure où la nouvelle force produite se développe ». En d'autres termes, qu'il y a *toujours* dans le cosmos la même somme de travail mécanique ou de mouvement en acte, conformément à la pensée de Descartes.

Mais un grand nombre d'autres faits vinrent mitiger la rigueur de cette conclusion, et témoigner en faveur de la pensée de Leibnitz. Discussion des deux formules.

Nous avons vu, dans une autre étude (1), tous les astronomes contemporains se prononcer en faveur de la diminution graduelle des mouvements cosmiques. « Une faible partie de l'énergie, écrivait M. Faye, est conservée indéfiniment sous forme de mouvement... Le reste est l'objet d'une effroyable perdition. Ainsi pour ne parler que du soleil, sur 67 millions de rayons de lumière et de chaleur que cet astre envoie dans l'espace indéfini, un seul est reçu et utilisé par les planètes qui circulent autour de lui (2). »

Le mouvement lui-même des astres, sur leurs ellipses, n'est plus considéré comme indéfini, comme le pensait Laplace. MM. Wolf, W. Thomson, Hirn, Helmholtz, et bien d'autres, ne croient plus à la stabilité mécanique du système planétaire, et prédisent avec assurance le terme, fort éloigné sans doute, mais d'après eux certain, où la grande machine cosmique doit rentrer dans « l'équilibre final » ou le repos éternel d'où elle était sortie.

Du reste, pour constater le fait de la déperdition du mouvement, point n'est besoin de suivre les astronomes à travers l'immensité des cieux. Nous avons sur la terre des faits nombreux, palpables, où cette interprétation s'impose.

Lancez l'une contre l'autre, en sens inverse, deux masses égales, telles que deux masses de plomb. Le choc produira un arrêt subit du mouvement de translation, lequel aura donné naissance à deux autres espèces de mouvements : 1° la chaleur interne ou mouvement moléculaire des masses de plomb ; 2° le mou- Expériences du choc.

(1) *L'idée de Dieu*, p. 72-78.
(2) Faye, *L'origine du monde*, p. 195.

vement de l'air ou du milieu ambiant, résultant du choc.

Or la persistance indéfinie de ces deux mouvements dérivés est bien difficile à soutenir. Dira-t-on du second mouvement que les ondes de l'air ébranlé s'en vont toujours à travers les espaces éthérés, rebondissant d'étoile en étoile, sans trêve et sans fin, pendant toute l'éternité ? Cette assertion sort du domaine de la science pour errer dans celui de la poésie.

Quant au premier mouvement de vibration calorique des molécules de plomb, il est certain qu'il ne persiste pas tout entier et indéfiniment après le choc. C'est là un fait que la théorie vibratoire de la chaleur explique suffisamment. Car si une molécule, lancée dans un milieu impondérable et sans frottement, peut être conçue comme douée d'un mouvement indéfini, ce même mouvement, dans un milieu pondérable, en conflit avec les molécules ambiantes qui l'entrechoquent incessamment et lui opposent résistance, doit amener fatalement un état d'équilibre et de repos final.

Triomphe de la formule de Leibnitz.

Si donc nous voulons concilier ces faits fondamentaux avec la célèbre théorie de la conservation de l'énergie, il faut dire que le mouvement actuel n'est qu'une des deux formes de l'énergie, qui passe incessamment de la puissance à l'acte ou de l'acte à la puissance, et que ce qui est constant dans l'univers ce n'est ni l'acte ni la puissance, mais la somme totale de ces deux facteurs. Ce que l'un perd l'autre le gagne invariablement. L'évolution des mondes a dû partir d'un minimum d'acte et d'un maximum de puissance, tendre à un maximum d'acte en son apogée, pour revenir sur son déclin à un maximum de puissance (1).

(1) Cf. Freycinet, *Essai sur la philosophie des sciences*, p. 239.

C'est donc la formule de Leibnitz qui triomphe définitivement dans la pensée des savants contemporains. Reste à savoir si elle est si opposée au libre arbitre qu'on veut bien le prétendre.

Objection contre la liberté.

Si le libre arbitre de l'homme existe, nous dit-on, il doit produire pour mouvoir son corps, — soit pour *commencer*, soit pour *diriger*, soit pour *arrêter* le mouvement, — force « *décrochante* », « *directrice* » ou « *prohibante* », — un surplus d'énergie et de mouvement, contraire au principe de la conservation de l'énergie. Le libre arbitre est donc incompatible avec la science. « Il est insoutenable, écrivait Leibnitz, que l'âme donne de la force au corps, car alors tout l'univers recevrait une nouvelle force (1). »

Solution de Descartes

Descartes connaissait déjà l'objection, et il y répondait en supposant que le libre arbitre, sans avoir la puissance de créer du mouvement, avait la puissance de le *diriger* où il lui plaît. Il n'y avait donc pas d'augmentation de mouvement. « La détermination vers un côté ou vers un autre, dit-il lui-même, peut être changée, sans qu'il y ait rien de changé au mouvement (2). »

Mais cette position était vraiment difficile à tenir. D'abord, Descartes omet le pouvoir *décrochant*, par lequel la liberté prend l'initiative des mouvements, ainsi que le pouvoir *prohibant* qui les arrête ; quant au pouvoir *directeur*, il l'affirme bien plus qu'il ne l'explique. Pour modifier mécaniquement la direction d'un mouvement, par exemple la résultante d'un parallélogramme de forces, il faut en effet supprimer un des mouvements composants, ou introduire un mouvement nouveau, et dans les deux cas la somme

(1) Leibnitz, 5e *Ecrit contre Clarke* (Janet, t. II, p. 673).

(2) Descartes, *Principes*, 2e part., n° 24.— M. Freycinet fait la même réponse : *Essai sur la philosophie des sciences*, p. 327.

totale des énergies a varié. C'est ce que soutenait Leibnitz, et les savants modernes n'ont pu trouver à ce principe général qu'une exception : le cas où la force dirigeante n'agirait que normalement à la trajectoire du mobile. Dans ce cas, elle ne communique aucune force vive nouvelle. Mais cette exception ne saurait s'appliquer à la volonté agissant sur les molécules du système nerveux. L'assimilation de la volonté à une force cinétique, orientée dans un sens de l'espace, et s'emparant des mouvements cérébraux pour agir sur eux perpendiculairement à leur direction, n'est plus intelligible et n'a plus aucun sens. L'objection de Leibnitz demeure donc, ce nous semble, dans toute sa force.

Solution de Cournot. Il fallait donc chercher d'autres solutions à la difficulté proposée. Mais la question parut languir, fort longtemps, les cartésiens et les éclectiques se contentant de répéter, faute de mieux, la réponse de Descartes. Ce n'est que vers le milieu du XIXe siècle, qu'un penseur distingué, M. Cournot, eut l'idée de résoudre le problème par le procédé infinitésimal.

Remarquant que l'homme, en perfectionnant de plus en plus les rouages d'une machine, peut arriver à rendre de plus en plus petite la force nécessaire à l'ouvrier qui la dirige, il concluait que dans une machine infiniment parfaite, cette force pourrait être infiniment petite et rigoureusement nulle. Tel serait le cas du libre arbitre, qui dirigerait la machine humaine sans aucune dépense de force.

de Saint-Venant. C'est à peu près la même idée que M. de Saint-Venant exposait, le 15 mars 1877, devant ses collègues de l'Académie des Sciences dans une note intitulée : *L'accord de la liberté morale avec les lois de la mécanique.* Ce savant comparait l'effort de la liberté à « celui d'un homme qui presse la détente d'une arme chargée »,

« *travail décrochant* », et montrait ensuite comment l'art infiniment grand de la nature pouvait l'avoir réduit à un travail infiniment petit, qui, sans être rigoureusement nul, comme le pensait M. Cournot, était du moins plus petit que toute quantité donnée, et par conséquent comme égal à zéro par rapport aux effets produits.

Malgré cette restriction, la théorie de M. de Saint-Venant ne pouvait passer sans réclamation. On lui a reproché à bon droit de prendre des quantités négligeables pour des quantités nulles, et de confondre l'infiniment petit avec un pur zéro. « Identifier la thèse que la force nécessaire pour déterminer le mouvement peut être infiniment petite, avec celle que cette force peut être absolument nulle, c'est abuser d'un artifice employé par le calcul infinitésimal dans des conditions complètement différentes. La force employée à décrocher ou à déterminer le mouvement est infiniment petite en comparaison de la force mise en mouvement : ainsi l'avalanche de neige qui renverse une forêt peut être déterminée par le vol d'une corneille... Mais, pris en lui-même, ce battement d'ailes dépense une quantité positive de force égale à celle qui élèverait un poids donné à une hauteur donnée... Loin de pouvoir descendre à *zéro*, la force décrochante ne peut pas descendre au-dessous d'un *quantum* donné (1). »

Dès lors la difficulté philosophique demeure entière. Si la quantité d'énergie est constante dans l'univers, le libre arbitre ne peut pas plus y ajouter une quantité très petite qu'une quantité plus grande, sans détruire l'équation.

Cependant les partisans du *travail décrochant nul* de Boussinesq.

(1) Dubois-Reymond, *Les sept énigmes du Monde*, discours devant l'Académie de Berlin, 8 juillet 1880.

ne se sont pas tenus pour battus, et M. Boussinesq, professeur à la faculté des sciences de Lille, a essayé de le défendre devant l'Académie des sciences morales et politiques, en s'appuyant sur le célèbre théorème de Poisson.

« L'idée de M. Boussinesq, dit M. Janet, consiste à utiliser au profit de la liberté morale, une théorie, bien connue des géomètres sous le nom de *solutions singulières*, et dont un exemple particulier (laissé jusqu'ici dans l'ombre) constitue ce qu'on pourrait appeler le paradoxe de Poisson. D'après cette théorie, il y aurait, nous dit M. Boussinesq, des cas d'indétermination mécanique parfaite, c'est-à-dire des cas où un mobile arrivé à certains points, appelés par l'auteur *points de bifurcation*, pourrait indifféremment prendre deux ou plusieurs directions différentes, tout en satisfaisant, dans l'un comme dans l'autre cas, à l'équation mathématique. Il y aurait des cas où un corps pourrait indifféremment rester en repos, aller en avant ou en arrière, à gauche ou à droite, sans que l'état précédent déterminât d'une manière nécessaire l'une de ces hypothèses, toutes donnant satisfaction également à tous les principes de la mécanique ; de telle sorte que pour déterminer l'une de ces hypothèses, nul travail nouveau ne serait nécessaire. On comprend que, dans cette supposition, une action extra-physique, extra-mécanique, pût être l'effet d'un pouvoir directeur (1). »

Ainsi, par exemple, nous pouvons supposer une sphère parfaite, en parfait équilibre au sommet d'un cône, et pouvant également tomber à droite ou à gauche, selon une quelconque des génératrices du cône. La force nécessaire pour provoquer la chute de la

(1) P. Janet, *Rapport sur un mémoire de M. Boussinesq* (Paris Gauthier-Villars, 1878).

sphère, dans un sens ou dans l'autre, est identique, quoique les effets soient bien différents. Le pouvoir qui *dirigera* cette force dans un sens ou dans l'autre, pourra donc, sans créer aucune force, se borner à la diriger, c'est-à-dire à rompre l'indétermination de certaines équations singulières du mouvement.

Mais, aux yeux des meilleurs juges, quoiqu'elle soit fort ingénieuse, cette solution est sans valeur. Comme l'a montré M. J. Bertrand, c'est un paralogisme de vouloir conclure de l'indétermination d'équations abstraites, à l'indétermination des mouvements réels qu'elles représentent. Les mouvements réels, dans la nature, ne sont jamais indéterminés, et la distinction que fait M. Boussinesq entre la *force* qui fera tomber la sphère et la *direction* de cette force, est une distinction de raison, à moins de supposer que le pouvoir directeur est une seconde force appliquée à la première, et alors nous avons deux forces au lieu d'une, et partant la quantité d'énergie dans le cosmos est augmentée et sa constance détruite.

L'idée de M. Boussinesq, après les graves critiques qu'elle a soulevées de toutes parts, a été modifiée et reprise par M. Delbœuf, nous allons voir avec quel succès. Pour M. Boussinesq, le pouvoir directeur qui tire le crochet, est réel à la fois et nul. Pour M. Delbœuf, le pouvoir directeur ne tire plus le crochet, il se contente de choisir le moment où il sera tiré, et partant il n'implique qu'un changement de *temps*, et nullement un changement dans la quantité de l'énergie totale du cosmos. de Delbœuf.

Voilà une opinion qui semble assez subtile, et qui l'est en effet. Choisir le temps, fixer l'heure et le moment où la force de tension de l'organisme doit se transformer en force vive, en mouvement, semble au premier abord un acte tout spirituel, incapable de

rien ajouter à la quantité d'énergie mécanique. Mais en est-il ainsi dans la pratique? Pour que je puisse choisir mon heure et fixer l'instant de mon action, il faut que je comprime en moi les forces de tension prêtes à passer à l'acte. Mais pour comprimer une force, il faut une autre force. On ne comprend pas comment un choix de temps, purement abstrait, pourrait suffire à équilibrer une force concrète, à la comprimer ou à la dériver.

Que si la *force*, pour arrêter, comprimer ou dériver, n'est pas en notre pouvoir, le *temps* de son exercice l'est encore bien moins. Comme l'a très bien dit M. Fouillée : « Dans les phénomènes mécaniques de la réalité concrète, ce ne sont pas seulement l'intensité, la direction et le point d'application des forces qui sont déterminés ; c'est aussi le temps. Si un certain nombre de forces composantes sont données, la résultante est donnée à un point déterminé du temps comme de l'espace. La résultante ne peut pas dire : « Je ne suis pas prête, attendez. » Quand je mets le feu à la poudre, le mouvement explosif du gaz ne peut pas remettre ses effets au lendemain. Si vous pressez la détente du fusil, la balle vous dira-t-elle : « Le changement de temps ne supposant pas un changement dans la quantité ou dans la direction des forces, je ne partirai que dans un quart d'heure? » La flèche que vous lancez, laissant l'arc se détendre, vous dira-t-elle : « Repassez plus tard ; d'ici là je me reposerai? » Autant dire que la majeure et la mineure étant données, la conclusion peut se reposer pendant huit jours, et choisir son moment pour sortir des prémisses (1). »

Le réplique, malgré sa pointe d'ironie, nous paraît

(1) Fouillée, *Revue phil.*, 1882, t. I, p. 585 ; Cf. *La liberté et le déerminisme* (2e édit.), p. 153.

d'une logique irréfutable, et c'est l'échec définitif de la fameuse hypothèse du *pouvoir décrochant nul*, sous sa forme la plus raffinée et la plus subtile, qu'elle nous a démontré.

C'est en même temps l'échec de tous les essais de solution par le calcul infinitésimal et les autres procédés de la mécanique : ce qui nous invite à chercher ailleurs le vrai principe de solution. La mécanique, en effet, bien loin d'épuiser dans ses formules la totalité des réalités de ce monde, n'en considère qu'une infime partie, et surtout la partie la plus superficielle, savoir la quantité matérielle, le mouvement local et sa transmission par le choc. Or aucun de ces trois éléments ne se retrouvant dans le monde des âmes et de la liberté, comment la science mécanique aurait-elle la prétention de régler le mouvement des âmes par les principes de la mécanique ? Notre solution.

On commence à saisir le sophisme qui s'était caché sous l'objection mécanique, et que nous allons essayer de dévoiler en son entier. Pour cela analysons chacune des deux propositions scientifiques qui résument la difficulté.

La *première* proposition était relative à la constance de la quantité d'énergie physico-chimique : la somme totale de cette énergie, considérée sous ses deux formes, actuelle et potentielle, est invariable dans l'univers, en sorte qu'elle ne peut ni croître ni diminuer. On accorde le premier principe.

Nous accorderons volontiers ce premier principe, sans vouloir faire aucune réserve sur son caractère provisoire et approximatif, comme nous en aurions le droit, à l'exemple de l'abbé Moigno, du P. Carbonelle, de MM. Philippe Breton, Secrétan, Renouvier, Boutroux, de M. Poincarré lui-même et de bien d'autres.

Quoiqu'il soit discuté.

D'après le P. Carbonelle et M. Secrétan, l'universalité de cette loi est loin d'être démontrée ; impossible de savoir si elle s'étend à tous les phénomènes, même matériels (1).

Pour M. Renouvier, cette loi n'a qu'une exactitude approximative et une portée encore plus large. Son vice capital consiste à ne tenir compte que des faits actuels, et non des faits passés ou futurs. Rien ne prouve que l'énergie,qui est finie, ne soit pas susceptible d'accroissement ou de diminution imperceptible à nos observations du moment. Ce n'est là qu'une conception *a priori*.

La critique de M. Boutroux contre cette loi est encore plus agressive. « Ce n'est là, dit-il, qu'une loi toute expérimentale qu'on n'a pas le droit de promener à travers le monde de la métaphysique et de la morale, au risque d'y tout renverser. De plus, réduite aux limites de l'expérience, la conservation de la force n'est pas à l'abri de tout doute... Le passage du plus au moins ou du moins au plus est le trait dominant de la vie psychologique, et il en est de même du monde matériel. Les astronomes ne nous apprennent-ils pas que le ciel est une sorte de théâtre sans bornes, où tout s'élève du chaos à l'ordre, pour redescendre de l'ordre au chaos? Dès lors, la liberté n'a pas le sort du poète que Platon couronnait de fleurs, mais qu'il bannissait de la République (2). »

Enfin M. Poincarré faisait récemment des aveux analogues : « Le principe de la conservation de l'énergie, disait-il, ne peut être ni vérifié ni infirmé par

(1) P. Carbonelle, *Les confins de la science* : *Revue des questions scientifiques*, 1878 à 1880. — Secrétan, *La civilisation et la croyance*, IIe p., c. 1, 3 ; *Principes de la morale*, infer. phys. V. — Naville, *Physique moderne* — P. Hahn, *Revue des questions scientifiques*, janvier 1898.

(2) Cf. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, p. 170.

l'expérience » ; — « ces principes de mécanique sont des conventions, non pas absolument arbitraires, mais commodes, c'est-à-dire appropriées à l'expérience » ; — « ce sont des à peu près, des approximations suggérées par l'expérience (1). »

Malgré l'autorité de ces témoignages, nous devons reconnaître qu'ils sont des exceptions, et nous accorderons un principe réclamé par la presque unanimité des savants contemporains. Ce n'est pas par une fissure infinitésimale, ou sous le couvert d'une équivoque, qu'il nous convient de faire entrer la liberté en ce monde ; elle doit y entrer par la grande porte, sans déguisement, et comme il convient à une reine.

Nous accordons par conséquent aux savants que la liberté humaine n'augmente ni ne diminue en rien la somme des énergies physico-chimiques ; et qu'elle n'a aucune prétention à venir troubler les paisibles calculs des physiciens. Mais remarquons bien que c'est la constance de la *quantité* et non celle des *qualités* de l'énergie qui est affirmée dans ce principe, de l'aveu unanime des savants. Nous verrons bientôt l'importance capitale de cette observation.

Reste à examiner la seconde proposition : on ne dirige, ou l'on ne fait passer de la puissance à l'acte ou de l'acte à la puissance, une force matérielle ou physico-chimique ; que par une autre force *de même nature*, produisant un travail mécanique.

On discute le second principe.

Accorder cette proposition, ce serait accorder ou bien que l'âme humaine est matérielle, ce qui est contraire aux certitudes fondamentales de la philosophie ; — ou bien qu'elle est incapable, n'étant pas matérielle, de mouvoir le corps, assertion non moins

(1) Poincaré, *Congrès international de philosophie*, séance du 2 août 1900 ; *Revue de métaphysique*, 1900, p. 557.

contraire aux faits les mieux établis par l'expérience interne.

Il est vrai pour les actions transitives.

Il nous faut donc discuter ce second principe, en examinant tout d'abord les preuves sur lesquelles il se fonde. Ces preuves se ramènent au témoignage de l'observation. C'est un fait constant, nous dit-on, que pour mouvoir un corps en repos ou diriger son mouvement, il faut l'intervention d'une autre force matérielle produisant un certain travail. La nature, ajoute-t-on, ne nous offre aucun exemple d'un fait contraire. — Nous en convenons, répondrons-nous, il en est ainsi dans tous les cas soumis à l'observation du mécanicien, c'est-à-dire dans tous les cas de transmission de mouvement d'un corps à un autre corps, par *choc* et *action extérieure* ou transitive ; mais en conclure qu'il en est de même dans le cas *d'action vitale immanente* où l'être se meut lui-même, c'est outrepasser les données de l'observation extérieure où s'enferme le mécanicien, et conclure *d'un genre à un autre genre* : ce qui est un pur sophisme.

Faux pour les actes immanents.

Que si élargissant le champ de ses observations, le savant voulait bien s'élever avec le psychologue jusqu'aux opérations immanentes de la conscience, il observerait d'abord que l'âme se meut elle-même, par un tout autre procédé que celui de la mécanique.

Lorsqu'une pensée provoque l'affirmation, la négation ou le doute, lorsqu'elle suscite l'amour ou la haine, les notions fondamentales de la mécanique n'ont plus ici aucun sens. Il n'y a plus de masse, ni de poids, ni de volume, ni de choc, ni de vitesse, ni de trajectoire ou de direction de vitesse, ni de travail produit. Qui est-ce qui voudrait mesurer le travail de la pensée par le demi-produit de la masse par le carré de la vitesse $\frac{mv^2}{2}$?

L'âme étant la forme substantielle du corps, c'est encore par un acte *immanent* que l'âme agit dans son propre corps. La conscience en témoigne clairement, et la raison nous explique que dans l'acte immanent, les facultés de l'âme agissent les unes sur les autres, et partant les facultés inorganiques peuvent agir sur les facultés organiques (1).

C'est ainsi que la faculté de vouloir meut la faculté locomotrice : la volonté commande aux nerfs la marche ou le repos. Que la volonté donne cet ordre avec ou sans liberté, cela importe peu pour la question présente. Puisque, de fait, la volonté humaine est tantôt libre et tantôt nécessitée, il faut bien admettre quand même, pour les deux cas, qu'elle meut les forces nerveuses et physico-chimiques emmagasinées dans nos membres, sans augmenter ni diminuer ces forces, selon le principe de l'invariabilité de l'énergie.

Actes communs à tous les vivants.

Nous allons essayer bientôt de comprendre le procédé de cet acte immanent par lequel nous nous mouvons nous-mêmes, mais auparavant faisons encore observer au savant que l'action automotrice de l'âme humaine n'est pas une anomalie dans la nature, une exception surprenante, mais un cas universel pour tous les vivants, animaux et végétaux, qui tous se meuvent eux-mêmes avec spontanéité et immanence, et qui pour ce motif sont dits *animés*.

Sans faire aucunement varier la somme des énergies actuelles et potentielles des forces physico-chimiques, — comme le constate la science (2), — le

(1) Dans la rigueur de leur langage, les scolastiques appellent cet acte d'une faculté sur une autre, *virtualiter transiens*, pour le distinguer de l'acte qui reste dans la même faculté, mais ils n'en sont pas moins l'un et l'autre *immanents*, puisqu'ils ne sortent pas de l'âme ou du composé humain qui les produit. Leur opération est *ad intra* et non pas *ad extra*.

(2) Des expériences aussi délicates que possible, ont constaté que

principe de vie végétative s'empare des molécules élémentaires: hydrogène, azote, carbone..., et de leurs aptitudes physico-chimiques, pour les diriger, les combiner en protéine, hydrocarbures, tissus végétaux..., suivant une finalité déterminée.

De même, le principe de vie sensible et animale, s'empare à la fois des forces physico-chimiques et des matériaux élaborés par la vie végétative, pour les élever à une organisation et une vie plus haute. Il n'est donc pas étonnant que le principe supérieur de la vie raisonnable opère la même ascension des forces inférieures, sans rien retrancher ni ajouter à leur énergie totale.

Reste à expliquer le *comment* de cette mystérieuse opération de l'action vitale immanente.

Leur explication.

Faire varier la direction ou l'état de l'énergie physico-chimique, soit en lui imprimant une finalité spécifique, soit en la faisant passer de la puissance à l'acte ou de l'acte à la puissance, ce n'est pas faire varier la *quantité* de cette énergie, mais seulement son état ou sa *qualité*.

Il est clair, en effet, d'après les principes même déjà accordés à nos adversaires, que la même quantité d'énergie peut être en acte ou en puissance, dans une direction ou dans une autre, et peut successivement passer par ces divers états, sans augmenter ni diminuer en quantité.

La qualité peut être mue sans travail mécanique.

Il n'y a donc rien de contradictoire à ce que l'âme puisse faire varier les qualités susdites de l'énergie physico-chimique emmagasinée dans ses membres, sans faire varier sa quantité.

Sans doute, pour faire opérer ces mêmes changements de qualité par un mobile *extérieur*, il faudra que ce mobile ait une quantité déterminée de masse

la quantité de travail fourni par les êtres vivants est constamment en rapport avec l'énergie reçue de l'extérieur et emmagasinée par eux.

et de force, qu'il détermine un *choc* sur le membre à actionner, et y produise une quantité de travail exprimée par la formule $\frac{mv^2}{2}$. Mais qui ne voit la raison de cette nécessité? Lorsque le mobile et le moteur sont deux corps extérieurs l'un à l'autre, ils ne peuvent agir l'un sur l'autre que par le *choc*, c'est-à-dire par un travail mécanique du moteur, et une dépense d'énergie qui s'ajoute à l'énergie du mobile, et partant augmente la quantité totale des énergies.

La qualité est mue par une opération *ad intra*.

Dans l'action immanente, il en est tout autrement. Plus besoin, pour atteindre le mobile, du choc de deux quantités étrangères l'une à l'autre. Le moteur est au dedans même du mobile qu'il anime. Il suffit à l'âme d'un acte qualitatif, tel qu'une pensée, un désir, une volonté, en un mot d'une réaction quelconque, pour atteindre et faire varier la qualité des forces physico-chimiques qu'elle informe, c'est-à-dire faire varier leur état actuel ou potentiel, leur direction dans un sens ou dans l'autre.

Opposition des deux opérations *ad intra*, *ad extra*.

On voit dès maintenant le jeu de cette causalité immanente. Au lieu d'atteindre par le dehors les cellules nerveuses où sont emmagasinées les énergies physico-chimiques, l'âme les atteint par le dedans, car elle y est présente, puisqu'elle les pénètre et les informe jusqu'au plus intime de leur être, à ce point qu'elle leur donne leur être spécifique d'organe humain. Donc, agissant au dedans même de leur être, elle fait varier leur état par une opération purement qualitative. Il en serait à peu près de même de l'action de Dieu ou de tout être spirituel, qui pénétrant le fond même de l'être jusqu'au principe formel, jusqu'à l'âme, pourrait y agir *ad intra*, sans déplacement de lieu, sans l'intermédiaire du choc, et sans aucune dépense d'énergie mécanique.

Le contraste, l'opposition entre l'action immanente et les actions extérieures des forces matérielles, ne pouvait être plus saisissante, et l'erreur de ceux qui voudraient les confondre, est ainsi démontrée.

Théorie du moteur immobile.

Cette solution découle aisément de la belle théorie du *moteur immobile*, si chère à Aristote et S. Thomas, et dont le lecteur ne saisit pas toujours du premier coup toute la portée.

D'après ces deux grands génies, le premier mouvement ou changement local, dans tout être vivant qui se meut lui-même, soit au réveil de la vie, soit au début de chaque série d'actions, n'est pas causé par un autre mouvement ou changement local antérieur, mais seulement par un changement de qualité, dans la partie qui joue le rôle de premier moteur. Ce premier moteur est donc *immobile*, au moins *relativement au mouvement local*. Il imite ainsi par une analogie lointaine le Premier Moteur de l'Univers, qui est absolument immobile et acte pur, puisqu'il ne connaît ni le changement local, ni le changement de qualité, et que sa toute-puissance est en acte de toute éternité, tout en produisant des effets temporels et successifs.

Ou bien, si nous voulons exprimer leur théorie d'une manière encore plus générale, disons : dans toute série donnée de mouvements, le premier moteur est toujours d'une autre espèce. C'est un changement de qualité qui provoque la série des changements locaux, ou réciproquement un changement local qui occasionne des changements de qualité ; en sorte que le premier moteur est toujours immobile relativement au mouvement qu'il occasionne, c'est-à-dire exempt de ce genre de mouvement (1).

(1) Toutefois le changement de qualité, tout seul, ne nous paraît pouvoir provoquer directement le mouvement local que par une opé-

Celui qui a bien compris cette profonde théorie du moteur immobile ne se laissera plus troubler par l'objection tirée de la conservation de l'énergie. Il expérimentera une fois de plus la fécondité merveilleuse de cette vieille métaphysique qui nous fournit des réponses claires et solides aux difficultés scientifiques les plus modernes et les plus imprévues. Le moteur immobile de S. Thomas, c'est précisément le fameux *pouvoir décrochant nul* inutilement cherché sur le terrain de la mécanique par Cournot, Saint-Venant, Boussinesq et Delbœuf (1).

Conclusion.

Concluons que les êtres vivants de la nature, qui se meuvent eux-mêmes, n'ont besoin de produire aucun travail mécanique soit pour diriger les forces physico-chimiques qui sont en eux, soit pour les faire passer de la puissance à l'acte ou de l'acte à la puissance; ils peuvent par un acte vital immanent modifier l'état qualificatif de ces forces, sans rien ajouter à leur

ration immanente, *ad intra* ; tandis que le mouvement local provoque aussi le changement de qualité par le choc et l'opération *ad extra*.

(1) Voici quelques-uns des textes de S. Thomas auxquels nous venons de faire allusion. « Motus semper ab immobili procedit » (Ia, q. 79, a. 8, c.). — « Omnis motus supponit aliquid immobile » q. 84, a. 1, ad 3). « In quolibet genere id quod est primum movens, non movetur secundum illam speciem motus ; sicut primum alterans non alteratur, (et primum movens non movetur » (3a, q. 12, a. 3, c.) ; — « In quolibet enim motu fit reductio ad aliquod primum, quod non movetur secundum motum illum ; sicut alterabilia omnia reducuntur in primum alterans non alteratum » (*De Verit.*, q. 4, a. 1, ad 3) ; — « Necesse est quod ante omne mobile inveniatur aliquid immobile secundum motum illum : sicut supra alterabilia est aliquid non alterabile... omnis enim motus causatur ab aliquo immobili » (*Spirit.* 10, c.) ; — « Principium autem motus oportet esse immobile in uno quoque motu, sicut cum movetur manus quiescit brachium, et cum movetur brachium quiescit humerus, et sicut omnis motus ab aliquo immobili procedit (*Anima*, 3, lec. 15, fin.) ; — « Primum enim agens in quolibet genere ita est influens quod non est recipiens in genere illo ; sicut sol illuminat, sed non illuminatur ; et ignis calefacit, sed non calefit » (3a, q. 22, a. 4, c.). — Cf. Aristote, *De anima*.

leur quantité qui demeure constante, suivant la loi de l'invariabilité de l'énergie.

La liberté est hors de cause.

Désormais, la liberté est hors de cause. Que la volonté humaine, en effet, soit réputée libre ou nécessitée, la loi de la conservation de l'énergie n'en a cure. Liberté ou nécessité sont encore des modes d'agir de notre volonté, des *qualités* différentes dans sa manière de passer de la puissance à l'acte, et nullement une *quantité* nouvelle qui viendrait troubler les équations des mécanistes. Que je soulève librement ou fatalement un poids de dix kilos, la quantité de travail mécanique demeure identique, la différence est toute psychique et morale, entre le mode volontaire et le mode involontaire. De même, que je résiste librement ou fatalement à un mouvement d'impatience ou de colère, la quantité d'énergie inhibitive déployée par mes muscles est la même : la qualité seule est différente. Dans l'un et l'autre cas, aucune impulsion *extérieure* n'est imprimée aux centres nerveux par la volonté, qui agit tout entière au *dedans* de leur être, comme moteur immobile, et n'ajoute par son action qualitative aucun travail mécanique.

Critique des autres solutions.

Telle est la solution qui nous a paru la plus satisfaisante et la plus complète. On peut s'en convaincre, en la comparant rapidement aux autres solutions philosophiques les plus récentes, pour voir en quoi elles se ressemblent et en quoi elles diffèrent.

M. Fonsegrive.

M. Fonsegrive fait appel à un agent intermédiaire entre la volonté et les forces matérielles de l'organisme qu'elle meut par cet agent. Dieu aurait pourvu chaque âme humaine d'une certaine quantité de cette force qui demeurerait constante. — Mais cette force intermédiaire, pourrait-on objecter, est-elle spirituelle ou matérielle ? Si elle est spirituelle, comment agit-elle sur l'organisme sans augmenter l'énergie totale ;

et si elle est matérielle comment l'esprit peut-il agir sur elle sans augmenter l'énergie totale ? Le problème est déplacé seulement, loin d'être résolu.

Pour le résoudre, un des disciples les plus distingués de Mgr Mercier, s'appuyant, dit-il, sur l'enseignement de ce maître éminent, M. Léon Noël, semble donner à la volonté le rôle de *cause finale*. Il pense que les forces physico-chimiques de l'organisme sont mues et dirigées par la causalité finale de la pensée, et qu'ainsi il est inutile de lui supposer la *causalité motrice* qui seule soulève les difficultés de la science. M. Léon Noel.

Sans doute, répondrons-nous, la cause finale est indispensable pour orienter la cause efficiente, mais elle ne saurait pourtant la remplacer (1). La théorie péripatéticienne des *quatre causes*, aussi bien que le principe de causalité, exigent que tout ce qui commence ait non seulement un but, mais un principe qui le fait commencer, c'est-à-dire une cause efficiente. Bien plus, c'est à la cause efficiente qu'est attribuée l'action et sa responsabilité, et non à la cause finale. Il faut donc restituer à la volonté son rôle indiscutable de cause efficiente ou motrice, et montrer comment elle peut être cause « décrochante » ou « prohibante » ou « dirigeante » des énergies totales, actuelle et potentielle, sans faire varier leur quantité.

Mgr Mercier, au moins dans ses premiers essais (2), au lieu de ramener la volonté au rôle de cause *finale*, avait cru pouvoir la réduire au rôle de cause *formelle*. Mgr Mercier.

Il est clair qu'il ne s'agit pas ici de forme substan-

(1) La causalité *motrice* n'est attribuée à la cause finale que par métaphore, *motio quædam metaphorica*. Aristote, *De Gener. et corrup.*, l. I, c. 6, trac. 55. — « C'est la préférence de la volonté qui meut, et non pas le but qu'on poursuit. » Arist., *Eth. Nic.*, l. VI, c. 2, § 4 (Didot).

(2) *Revue catholique*, 1884, p. 108 et suiv. — La volonté n'est pas « cause efficiente, mais cause formelle de l'ébranlement du système ». *Ibid.*, p. 121.

tielle, — comme un interprète récent a pu le croire, — mais de forme accidentelle. Le commandement de la volonté sur une autre faculté, même organique, n'étant pas un élément substantiel, mais un accident qui donne à la faculté mise en acte, une manière d'être accidentelle et une action passagère.

Ce rôle de cause formelle attribué au commandement de la volonté sur l'acte impéré, est assurément très exact, et S. Thomas l'a explicitement reconnu en maint endroit. L'acte du commandement et l'acte commandé s'unissent, dit-il, comme la forme à la matière, pour ne faire qu'un seul tout. En sorte que la volonté devient la forme du mouvement, ou, si l'on veut, le mouvement matériel du membre devient volontaire, — bien loin que la volonté devienne matérielle, comme l'a faussement compris le même auteur contemporain (1).

Mais citons les paroles mêmes du saint Docteur : « Le commandement de la volonté et l'acte commandé par elle, ne sont pas deux actes, mais un seul et même acte, comme un tout est un, bien qu'il soit composé de parties... Or comme tous les composés naturels sont composés de matière et de forme, tel que l'homme qui a un corps et une âme,... ainsi dans les actes humains, l'acte de la puissance inférieure sert de matière à l'acte de la puissance supérieure qui l'informe, puisque la puissance inférieure n'agit qu'en la vertu de la puissance supérieure qui la meut. L'acte du moteur premier sert de forme à l'acte du mobile (2). »

(1) « Si la volition est cause formelle de l'ébranlement... du système nerveux, il s'ensuit que la volition n'est formellement qu'un mouvement nerveux. » *Revue thomiste*, mai 1897, p. 171.

(2) « Imperium et actus imperatus sunt unus et idem actus humanus, sicut quoddam totum, multi autem secundum partes... Sicut in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet

Le commandement de la volonté est donc cause formelle, comme il est aussi cause finale de l'acte impéré ; mais, redisons-le, ni la cause finale, ni la cause formelle ne peuvent remplacer la cause efficiente qui seule produit l'effet (1). Et puisque une même activité peut avoir cette triple causalité, — à des points de vue différents, — il nous faut nous hâter de restituer à la volonté la causalité motrice ou efficiente, qui est son rôle premier et essentiel, comme S. Thomas, dans le passage cité, le dit expressément.

Mais alors la solution cherchée reste toujours à trouver et la question n'a pas fait le premier pas. Il s'agit en effet d'expliquer *comment* la causalité motrice ou efficiente de la volonté peut donner le branle et la direction, aux énergies matérielles de ses propres organes, sans augmenter l'énergie totale.

La solution proposée par le P. de Munnynck (2), — qui paraît remplacer la formalité *accidentelle* de la volonté par la causalité *substantielle* de l'âme elle-même, — est encore moins heureuse que les précédentes, puisqu'aux simples lacunes des premières

Le P. de Munnynck.

habeat multitudinem partium ; ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiæ materialiter se habet ad actum superioris, in quantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam. Sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus ; sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa. » S. Thomas, 1a 2æ, p. 17, a. 4, c.

(1) D'après la théorie fondamentale, quatre causes sont également essentielles à tout effet corporel : la cause efficiente produit l'effet ; la cause finale l'oriente vers un but ; et les causes formelle et matérielle le constituent dans son espèce. Ces puissances causales sont distinctes, lors même qu'elles prendraient leur source dans le même être. Ainsi dans la génération, c'est la même âme qui donne au mouvement vital son excitation, son orientation et sa forme, Ἔστιν ἡ ψυχὴ καὶ ὡς ἡ κινοῦσα καὶ ὡς τὸ τέλος, Arist. *De partibus animal.*, I, c. 1 ; Cf. *Phys.*, II, c. 7 ; Cf. S. Thomas, *De principiis naturæ*, 4e part. ; De Régnon, *Métaph. des causes*, liv. 7, chap. 2.

(2) De Munnynck, *Revue thomiste*, mai 1897, janvier 1899. *La conservation de l'énergie et la liberté morale* (Bloud et Barral, 1900).

solutions, elle ajoute des complications métaphysiques bien peu vraisemblables. Ainsi, — sans parler de l'action directe de la substance de l'âme sans l'instrument des facultés, qu'aucun Thomiste n'admettra facilement, — il attribue : 1° l'effet *prohibant* à la causalité *formelle* et substantielle de l'âme informant la cellule nerveuse et l'empêchant d'agir ; 2° l'effet *décrochant* à la causalité *efficiente* de l'âme agissant sur elle-même pour faire cesser son information de la dite cellule ; 3° l'effet *dirigeant* à une autre causalité. Serait-ce à une causalité *finale* ? On ne le dit pas.

Quoi qu'il en soit, cette diversité de causes est assez arbitraire, car c'est par un même commandement, ma conscience en témoigne, que ma volonté produit également ces trois effets. Il faut donc toujours recourir à une causalité efficiente : impossible de s'en passer.

Quant à soumettre l'information substantielle de l'âme au bon plaisir de la volonté qui pourrait à son gré lui commander d'informer ou de cesser d'informer certaines cellules nerveuses, pour produire l'effet prohibant ou décrochant, c'est là une hypothèse aussi contestable que la prétendue identification qu'elle présuppose de tout effet prohibant à un acte d'assimilation, et de tout effet décrochant à un acte de désassimilation organique.

Malgré ces graves défauts, nous convenons d'ailleurs bien volontiers que cette opinion, comme les deux précédentes, a eu le grand mérite d'orienter les recherches des penseurs « du côté du composé humain » et de ses actes immanents, où se trouve, selon nous, le véritable terrain d'entente et de solution.

Le R. P. Couaillac est allé beaucoup plus loin que

ses devanciers (1). Dans une thèse de belle allure métaphysique et vraiment magistrale, qui mériterait de faire époque dans l'histoire de la philosophie contemporaine, il a merveilleusement mis en lumière un autre élément de solution, savoir l'insuffisance de la *quantité* et la nécessité de la *qualité* pour donner une explication complète du mouvement. Il a plaidé la cause des « qualités occultes » si décriées, en démontrant les insuffisances de la science, déjà sigalées par un savant de profession M. Duhem, avec un courage et un talent dont la scolastique lui saura gré. Et il a montré qu'il suffisait au plein exercice de la liberté de l'homme de pouvoir produire dans l'énergie de ses organes de simples changements de qualités. Le P. Couaillac.

Mais « *comment* s'exerce une telle action », sans modifier la quantité, le R. Père ne paraît pas l'avoir dit bien clairement, et le P. de Munnynck a pu le lui reprocher (2). Il était facile, croyons-nous, de chercher la réponse dans la nature de l'action immanente du moteur immobile, et son opposition à l'action transitive des autres moteurs. La première, avons-nous dit, permet aux puissances de l'âme d'agir au dedans de ses organes, et de modifier l'état qualitatif de leurs énergies matérielles, sans l'intermédiaire d'aucun choc ou d'aucun travail mécanique, comme cela est rigoureusement requis dans l'action transitive entre deux êtres corporels. Or cette solution (3), tantôt semble entrevue par le R. P. Couaillac, tantôt pa-

(1) *La liberté et la conservation de l'énergie*, Thèse soutenue à la Sorbonne, 14 janvier 1898.

(2) *Revue thomiste*, janvier 1899, p. 699.

(3) On nous permettra de noter que notre solution, expliquant la liberté par l'action immanente du moteur immobile, faisant varier la qualité, sans la quantité de l'énergie totale, était exposée dans notre enseignement public, dès 1895.

raît écartée ou contredite par lui, — si nous en jugeons par l'extension qu'il fait de sa théorie à tous les êtres même inorganiques, et dépourvus d'action immanente. Exagération qui nous semble ruineuse, non moins qu'inutile, malgré les éloges dont elle a été couverte par M. Boutroux et le P. Portalié (1).

Résumé et conclusion.

Revenons donc à notre première solution, et répondons aux mécanistes que leur fameux principe : on ne dirige, on ne fait passer de la puissance à l'acte ou de l'acte à la puissance, une force matérielle que par une autre force de même nature, — n'est applicable qu'au domaine de la mécanique, c'est-à-dire aux opérations mutuelles *ad extra* des êtres corporels, — et nullement aux opérations *immanentes* des vivants. Les premières sont nécessairement *quantitatives* ; les secondes peuvent être purement *qualitatives* : c'est tout un monde d'activité différente.

Bien loin de s'étonner ou de se scandaliser de cette solution, prise en dehors de toutes les données de la mécanique, le mécanicien, s'il est un peu philosophe, reconnaîtra facilement que la science du mouvement local et quantitatif, bien loin d'épuiser les profondeurs entières de la nature, n'en étudie que le côté le plus frappant et aussi le plus superficiel. Il admettra donc que la raison, guidée par l'expérience interne, ait découvert à côté et au-dessus des opérations locales et quantitatives, des opérations qualitatives ou « mouvement d'altération » dans le langage aristotélique. Et encore n'avons-nous nullement la prétention d'enfermer dans ces deux modes, toute l'activité de l'être.

C'est par cette activité immanente des moteurs immobiles, ne produisant aucun travail mécanique,

(1) *Etudes des Pères jésuites*, 20 septembre 1898, p. 747.

que s'explique tout naturellement comment « sans rien produire, l'homme peut être seulement doué de la faculté de convertir les énergies (actuelles et potentielles) les unes dans les autres, et de restituer fidèlement sous des formes variées, la quantité que lui-même a reçue... » en sorte que « la liberté n'ajoute rien au réservoir commun des énergies physiques; elle est un simple épisode de leur transformation (1) ». La science constate le fait, et la philosophie de S. Thomas l'explique à merveille.

* * *

Les objections de la physiologie.

Ces résultats généraux des sciences de la nature, — conservation de l'énergie, enchaînement universel des phénomènes, — ne sont pas les seules machines de guerre dont les savants se servent pour battre en brèche le libre arbitre ; certaines sciences particulières, et la physiologie en tête, leur ont fourni d'autres armes, dont il nous reste à mesurer la portée.

Cette tendance générale des sciences, que nous avons déjà critiquée, à juger du dedans par le dehors, à inférer des lois de la matière aux lois de l'esprit, s'est surtout accusée en physiologie. Cette science, précieuse auxiliaire de la psychologie, en est venue dans un moment de vaine complaisance pour ses découvertes récentes, à croire que « l'ancienne psychologie » a fait son temps, et qu'elle était destinée par droit de naissance à recueillir son héritage et à la remplacer.

De là cet engoûment exclusif pour la seule observation extérieure, et cette suspicion, ce dédain que l'on affiche pour l'observation interne. A ce point, que l'on ne consulte même plus la conscience pour con-

(1) De Freycinet, *Essai sur la philosophie des sciences*, 1900, p. 331, 333.

naître les choses de la conscience, ou que l'on ne l'interroge que pour lui arracher des aveux ou surprendre en elle des contradictions dont on triomphe.

L'aimant type du volontaire.

Voici par exemple la manière dont M. Ribot procède pour étudier l'acte par excellence de la volonté réfléchie, qu'on appelle *le choix*. « Qu'est-il considéré dans son fond et non plus dans sa forme (physiologique)? Insistons, dit-il, sur ce point fondamental et essayons de l'éclaircir. En descendant à quelques faits biologiques très humbles, nous verrons *mieux* peut-être (?) en quoi consiste un choix.

« Pour ne pas m'égarer dans de lointaines analogies, je ne dirai rien de l'*affinité physique*, par exemple, de l'aimant pour le fer. Dans le règne végétal, les plantes insectivores, comme la dionée, choisissent, à l'exclusion des autres, certains corps qui viennent à leur contact. L'amibe choisit de même certains fragments organiques dont elle se nourrit. Ces faits sont incontestables; l'interprétation est difficile. On les explique en général par un rapport de composition moléculaire entre ce qui choisit et ce qui est choisi. Sans doute ici le choix s'exerce dans un champ très restreint; mais aussi n'est-ce que la forme la plus grossière, presque physique. La naissance et le développement d'un système nerveux de plus en plus complexe, transforment cette affinité aveugle en une tendance consciente, puis en plusieurs tendances contraires dont l'une l'emporte, — celle qui représente le *maximum d'affinité*... plus l'affinité est faible, moins la préférence est marquée. — Nous pouvons donc dire que le choix.. est toujours fondé sur une affinité, une analogie de nature, une adaptation. Cela est vrai chez l'animal inférieur ou supérieur et chez l'homme, pour le vice ou pour la

vertu, la science ou le plaisir ou l'ambition... C'est la *seule* explication possible du choix (1). »

Tel est donc le nouveau procédé. Pour comprendre ce qu'est l'acte de conscience qu'on appelle le choix, gardez-vous bien d'interroger la conscience. Etudiez le choix dans l'animal, dans la plante, dans l'amibe et la dionée ; étudiez le choix de l'aimant pour le fer doux, et vous pourrez conclure, à quelques nuances près, ce qu'est le choix raisonnable de l'homme. Or dans l'animal, la plante et le fer doux, le choix n'est qu'une simple affinité fatale entre la nature de ce qui choisit et de ce qui est choisi ; donc il en doit être à peu près de même pour l'homme : le type élémentaire du choix raisonnable c'est l'affinité de l'aimant pour le fer doux. Critique.

Le paradoxe paraîtra quelque peu outré, pour un lecteur non prévenu. Aussi les physiologistes, et M. Ribot lui-même, l'ont-ils légèrement atténué dans d'autres passages. Au lieu d'aller chercher le type de l'activité libre dans la plante ou l'aimant, on préfère le prendre dans le plus bas degré de la sensibilité animale, dans l'acte réflexe. L'écart est moins grand, mais quelque atténué qu'il paraisse, le paradoxe persiste. Le réflexe type du volontaire.

L'acte réflexe est une réaction involontaire et souvent inconsciente, que provoque une sensation involontaire et souvent inconsciente. Comment l'inconscient, l'irréfléchi, l'involontaire, serait-il le type inférieur et amoindri de la conscience, de la réflexion, et du volontaire ? Autant vaudrait-il chercher le type de la vertu dans le vice, de la vérité dans l'erreur ou de l'être dans le non-être.

Cette règle élémentaire de logique n'empêche pas

(1) Ribot, *Les maladies de la volonté*, p. 28.

Messieurs les Physiologistes de poser hardiment en axiomes des affirmations gratuites comme celles-ci : « La volition est le dernier terme d'une évolution progressive dont le réflexe simple est le premier échelon. » — « Elle n'est qu'un cas extrêmement compliqué de la loi des réflexes ». — « Le réflexe est le type unique de toute vie de relation, de toute activité (1). »

Vice de méthode.

Aussi M. Piat (2) a-t-il eu mille fois raison de dire que la méthode de M. Ribot, qui a la prétention d'être tout expérimentale, est souvent « pénétrée, doublée et triplée d'*a priori* ». Ces analogies si lointaines que l'on croit découvrir entre le choix volontaire et le choix de l'aimant pour le fer doux, ou bien entre le volontaire et le réflexe, ne sont que des vues arbitraires de l'esprit des plus contestables ; elles se fondent sur le système de l'évolution, mais rien n'est moins prouvé que ce système ; et, serait-il prouvé, l'évolution de l'être aurait dû se faire en passant du *divers* au *divers*, et non pas du *même* au *même* par voie de simple complication. A la matière brute s'ajoute la vie, à la vie s'ajoute la sensibilité et la conscience, à la vie sensible la vie raisonnable. Chacun de ces nouveaux états est quelque chose d'absolument hétérogène, et non pas une simple complication du précédent. En sorte que rechercher la nature et les lois du supérieur dans l'inférieur, vouloir juger de l'activité raisonnable, par l'activité organique du réflexe, et finalement par l'activité inorganique de l'aimant, c'est se faire une étrange illusion, car on n'explique rien.

Ses résultats négatifs.

Que si la méthode du physiologiste, au lieu de s'égarer et de se complaire dans ces vues *à priori*, qu'elle

(1) Ribot, *Ibid.*, p. 4, 11, 13, 33, 152, 180.
(2) Piat, *La liberté*, II, p. 29, 31.

s'était solennellement interdites, se limite strictement dans le domaine de l'expérience externe, en négligeant toute expérience interne de la conscience, qu'elle fait profession d'ignorer, à quoi doit-elle aboutir sinon à la négation même de l'activité libre et même de toute activité supra-sensible ? Ne découvrant pas la liberté au bout de son scalpel, elle conclura naïvement qu'elle ne doit pas exister. C'est là précisément ce qui est arrivé à bon nombre de physiologistes, dont il nous reste à exposer les théories destructives.

Tout d'abord, pour qu'on ne puisse nous accuser d'aucune exagération, rappelons comment nos adversaires eux-mêmes ont formulé leur thèse.

Thèse des *Idées-Reflets.*

« Dans tout acte volontaire, écrit M. Ribot au début de son ouvrage sur les *Maladies de la Volonté*, il y a deux éléments bien distincts : l'état de conscience, le « Je veux » *qui constate une situation, mais qui n'a par lui-même aucune efficacité* (*et n'est cause de rien*), et un mécanisme psycho-physiologique très complexe, en qui seul réside le pouvoir d'agir ou d'empêcher (1). » — Et un peu plus loin, sous une forme encore plus claire : « Si l'on s'obstine à faire de la conscience (volontaire) une cause, tout reste obscur ; si on la considère comme le simple *accompagnement d'un processus nerveux*, qui lui seul est l'événement essentiel, tout devient clair et les difficultés factices disparaissent (2). »

La pensée est claire. La volonté n'est pas une cause ou un principe d'activité ; toute l'activité procède de l'organisme, la conscience (qu'elle prenne le nom de pensée, de sentiment, ou de volonté) n'est que l'écho de ce qui se passe ailleurs, un symbole de l'activité

(1) Ribot, *Les maladies de la Volonté*, p. 3 (10e édit.).
(2) *Ibid.*, p. 8.

organique, ou si l'on veut l'*éclairage* de cette activité.

Cette thèse de *l'éclairage par la conscience*, est au fond identique à la théorie des *idées-reflets* inventée par M. A. Bain (1) ; ne le perdons pas de vue dans tout le cours de la démonstration qui va suivre.

Théorie de l'effort musculaire.

Parmi les quatre stades de l'activité libre, que nous avons déjà étudiés : l'effort de réflexion, l'effort de délibération, l'effort de décision, et l'effort d'exécution ou effort musculaire, — l'analyse physiologique s'est tout d'abord appliquée à ce dernier, qui offrait plus de prise à ses observations expérimentales.

De nombreuses et patientes études sont parvenues, sur ce premier sujet, à des résultats vraiment curieux et importants, dont nous ne pourrons donner ici qu'un résumé très incomplet (2).

Alors même que l'effort musculaire ne porterait que sur un ou deux muscles principaux, il est toujours accompagné d'un nombre prodigieux d'actions nerveuses, telles que : tension de ligaments, compression des articulations, fixation de la poitrine, occlusion de la glotte, froncement des sourcils, serrement des mâchoires, etc., etc. Toute la machine humaine semble subir le contre-coup du moindre effort musculaire ou lui prêter son concours.

En même temps que se déploie ce mécanisme physiologique, la conscience éprouve une sensation d'effort très complexe qui vient des muscles contractés, des ligaments tendus, des articulations comprimées, de la fixation de la poitrine, de l'occlusion de la glotte, du froncement des sourcils, du serrement de la mâchoire, etc., en un mot qui vient de la périphérie vers

(1) A. Bain, *The senses and the intellect.*

(2) W. James, *The feeling of effort* (Boston, 1880). Cette théorie a été réfutée par M. Renouvier.

le centre, au lieu de partir du centre vers la périphérie, c'est-à-dire qui est *afférente* au lieu d'être *efférente*, comme on aurait pu le croire en se bornant à l'analyse de l'idée d'effort ou de décharge motrice de la volonté vers les membres.

Le lecteur entrevoit la gravité de cette conclusion ; si l'effort n'est qu'une sensation *afférente*, elle est donc *subie* et non *produite* par la volonté. Le sentiment contraire de la conscience qui nous montre notre effort comme *produit* par nous et non pas comme *subi*, ne serait plus qu'une nouvelle illusion de conscience ! La volonté s'imaginerait qu'elle est maîtresse et qu'elle commande, alors qu'elle ne fait qu'obéir passivement aux impulsions organiques.

La preuve, nous dit-on, que l'effort musculaire est bien une sensation afférente produite par les phénomènes musculaires et rien que cela, c'est qu'elle disparaît dès que les phénomènes musculaires disparaissent. Chez les malades parétiques, étudiés par MM. Gley et Marillier (1), où le jeu des muscles se trouve paralysé, le sentiment de l'effort se trouve par là même aboli. Dans les cas de parésie partielle, étudiés par Wundt et Helmholtz, il est aboli partiellement. Il est donc prouvé que l'effort volontaire et conscient n'est plus une cause mais un effet de l'activité physiologique. Sa causalité et sa maîtrise ne sont plus que des illusions de conscience, auxquelles les « vieux psychologues » seuls pouvaient se laisser prendre.

Ainsi raisonnent certains physiologistes, mais leurs raisonnements sont loin d'être concluants. Critique de cette théorie.

Que l'effort musculaire implique une sensation afférente, le fait n'est pas nouveau, il était nettement

(1) Marillier, *Revue phil.*, février 1893.

reconnu par Ampère en 1805, comme l'a démontré M. A. Bertrand (1). Aussi bien la question n'est pas là. Il s'agit de savoir s'il n'est *que cela*, s'il n'enveloppe pas en même temps une sensation efférente.

Rien de plus vraisemblable qu'il en soit ainsi, car s'il n'y a pas d'action sans réaction, l'effort des nerfs sur le système musculaire doit être suivi d'une réaction de ce système, et nous devons éprouver à la fois une sensation d'action et de réaction, c'est-à-dire une sensation à la fois efférente et afférente.

Du reste, la conscience en témoigne. Lorsque je soulève en l'air un poids de 20 kilos, j'éprouve non seulement la résistance venue du membre et du poids soulevé, c'est-à-dire de la périphérie vers le centre, mais encore une sensation impulsive qui va du centre à la périphérie, et qui est l'effort pour soulever le poids. C'est la même conscience qui témoigne de la sensation efférente comme de la sensation afférente ; si son témoignage vaut pour la seconde, pourquoi ne vaudrait-il plus pour la première? Tronquer ce témoignage pour n'en garder que ce qui plaît, ce n'est pas conformer nos théories aux faits, c'est ajuster les faits à des théories préconçues.

Discussion des faits allégués.

La seconde partie de l'argumentation des physiologistes n'est pas plus concluante que la première. Chez les paralytiques, nous dit-on, la sensation de l'effort est abolie par l'abolition de la sensation afférente ou tension musculaire, donc elle n'est que cela. Après les explications données, l'interprétation de ce fait paraîtra fort contestable. La sensation d'action et celle de réaction sont inséparables. C'est le sentiment de résistance à notre action qui nous donne par son contraste le sentiment de notre action. Ainsi l'on

(1) Al. Bertrand, *Psychologie de l'effort*, p. 86.

voit le petit enfant prendre sentiment du moi lorsqu'il se heurte contre le non-moi. Il n'est donc pas étonnant qu'en supprimant la seconde sensation la première soit comme effacée, mais cela ne prouve nullement que les deux soient identiques, ou que la réaction soit possible sans action préalable, pas plus que l'action *ad extra* ne peut s'exercer dans le vide et sans rien qui résiste.

D'autre part, le fait d'abolition complète du sentiment de l'effort chez les paralytiques, est loin de se réaliser toujours. Wundt, Helmholtz ont constaté sa persistance, et MM. Gley et Marillier eux-mêmes en ont fait l'aveu. Bien plus, dans certains cas, il s'est produit un phénomène opposé : le sentiment de l'effort a paru d'autant plus grand que l'effet musculaire du membre paralysé paraissait plus petit (1). Il y aurait donc dans l'effort central un surplus d'activité, un redoublement d'énergie qui ne saurait être l'effet du phénomène musculaire presque nul, en sorte que l'effort volontaire, bien loin de n'être qu'un écho ou un effet de l'activité musculaire, en serait au contraire la cause excitatrice et le principe directeur prépondérant.

Les phénomènes physiologiques de l'effort musculaire, bien interprétés, n'ont donc rien de redoutable pour la théorie spiritualiste du libre arbitre : loin de la combattre, ils semblent plutôt lui fournir un solide appui.

Après l'effort musculaire, c'est l'effort d'attention ou de délibération qui a fait le sujet des recherches expérimentales des physiologistes. M. Ribot, entre autres, a rempli tout un volume d'observations

Théorie de l'effort d'attention.

(1) *Revue phil.*, article cité.

curieuses et originales, dont nous ne pourrons donner ici qu'une idée sommaire (1).

Cet auteur distingue avec soin l'attention spontanée ou naturelle de l'attention voulue et artificielle.

L'attention spontanée fait converger toute l'énergie motrice de l'individu sur un même point, de manière à produire une espèce d'immobilité physique de tous les organes, immobilité d'autant plus grande que l'attention est plus intense.

Rien de semblable dans l'attention volontaire, ou du moins tout y dépend de l'individu. Si les uns ont besoin du repos et de l'immobilité pour fixer leurs pensées, les autres au contraire ont besoin de mouvement : ils se promènent, s'agitent vivement, se frottent les yeux, se frappent la tête, impriment à certains membres des mouvements rythmiques, etc.

L'effort d'attention fait contracter le muscle frontal, rider le front, soulever les sourcils, ouvrir ou fermer les yeux et la bouche ; les lèvres parfois se contractent dans une sorte de moue. En même temps, la respiration se ralentit, s'accompagne de soupirs, d'inspirations prolongées, de bâillements ; le sang afflue vers les parties du cerveau qui travaillent et y produit une hyperhémie locale ; enfin, d'après les expériences de Schiff et de Mosso, la température et le volume des mêmes parties cérébrales, augmentent d'une manière assez sensible pour pouvoir être mesurés.

M. Ferrier est même allé plus loin, il a pu induire d'observations plus délicates, que le siège ou le point initial d'où part l'effort d'attention, devait se trouver dans les lobes frontaux.

Il est vrai que l'opinion de Ferrier a été vivement combattue par Beaunis, mais elle ne nous paraît pas

(1) Ribot, *La psychologie de l'attention.*

si invraisemblable, et, comme philosophe du moins, nous n'y trouvons rien à redire, pas plus qu'à la description physiologique de l'effort attentionnel.

Jusqu'ici nous sommes d'accord avec les physiologistes, et si nous nous séparons d'eux ce ne sera que sur les conclusions ou interprétations de ces faits.

Il est certain que l'effort attentionnel volontaire se révèle à notre conscience comme cause active ou, pour être plus précis, comme cause excitatrice de l'activité organique. De quel droit pourrait-on le nier, et soutenir au contraire que l'activité organique est la cause, et que l'effort volontaire n'est qu'un effet purement passif, un écho, un reflet, de l'activité organique, en sorte que ce sentiment de causalité et de maîtrise que nous éprouvons dans l'effort volontaire ne serait plus qu'une illusion de conscience? **Discussion de ces faits.**

Or telle est bien l'interprétation des positivistes. Pour eux, les mouvements des membres, de la tête, de la face, des poumons, que nous avons décrits, l'hyperhémie du cerveau, l'excitation des lobes frontaux, ne sont pas les effets de l'effort volontaire, mais en constituent tous les éléments actifs. Les images cérébrales excitent les nerfs périphériques ou du moins les ganglions sensoriels, et ceux-ci réagissent par action réflexe sur les images cérébrales pour les rendre plus vives : tel serait tout le mécanisme de l'attention. La conscience, la volonté, ne seraient que des témoins passifs de cette réaction physiologique : « Ce n'est pas elle qui fait la besogne, dit M. Ribot, elle en profite seulement (1). »

Rien de plus fantaisiste et de plus gratuit qu'une telle interprétation. Encore une fois, c'est tronquer les faits, pour les plier à une théorie, au lieu de plier la théorie et de la modeler sur les faits.

(1) Ribot, *Physiologie de l'attention*, p. 36.

Théorie de l'effort d'arrêt.

Poursuivons quand même, et voyons si la théorie des idées-reflets pourra tenir jusqu'au bout. Après l'analyse de l'effort musculaire et de l'effort attentionnel, passons à l'analyse physiologique de l'effort de réflexion ou d'*arrêt* qui, nous l'avons déjà dit, constitue la première phase de l'acte volontaire. Le premier effort de la volonté est, en effet, d'arrêter et de suspendre le cours de l'activité spontanée pour réfléchir et délibérer.

Puisque, d'après nos adversaires, toute l'activité soi-disant volontaire, est une résultante de l'activité organique ou physiologique, comment pourra-t-elle s'arrêter et se suspendre elle-même ? Comment le torrent impétueux d'un fleuve pourra-t-il s'arrêter et remonter vers sa source ? comment l'explosion commencée d'un gaz pourra-t-elle s'interrompre elle-même et ajourner la suite au lendemain ? C'est le problème qui se pose à nos savants, et l'on avouera qu'il n'est pas commode à résoudre.

Ce pouvoir d'inhibition, par lequel nous arrêtons parfois à notre gré le cours de nos passions pour les maîtriser, ou le cours de nos pensées et de nos désirs pour les contrôler ou les contempler à notre aise, est le nœud du problème. M. Ribot l'a bien senti ; il a bien compris que tant que l'on ne pourrait expliquer ce fait, sans recourir à l'effort d'une activité supérieure, la volonté libre demeurerait comme dans une citadelle inexpugnable.

Grave difficulté pour la théorie.

Or cette citadelle est bien loin d'être prise par nos adversaires. Ecoutons leurs aveux et leurs doléances : « La doctrine courante (spiritualiste) admet que la volonté est un *fiat* auquel les muscles obéissent on ne sait comment. Dans cette hypothèse, il importe peu que le *fiat* commande un mouvement ou un arrêt. (Donc pas de difficulté dans la théorie spiritualiste.)

Mais si l'on admet, avec tous les physiologistes contemporains, que le réflexe est le type et la base de toute action, et si par conséquent il n'y a pas lieu de rechercher pourquoi un état de conscience se transforme en mouvement, — puisque c'est la loi, — il faut expliquer pourquoi il ne se transforme pas (ou pourquoi la transformation est parfois suspendue). Malheureusement la physiologie est pleine d'obscurité et d'indécision sur ce point. » — Au même endroit l'auteur reconnaît que sa théorie irait toute seule dans le cas où la « volition serait simplement un *laisser faire*; mais elle est tout autre chose. Elle est aussi une puissance d'arrêt, ou pour parler la langue de la physiologie, un pouvoir d'*inhibition*... et cette distinction est capitale (1) ».

Voilà donc l'épreuve capitale pour la théorie des idées-reflets ; examinons comment elle s'en tirera.

Après avoir avoué que « pour expliquer le mécanisme de l'inhibition, il n'y a aucune doctrine claire et universellement acceptée », M. Ribot propose timidement de choisir entre deux hypothèses. « Quelques auteurs ont admis dans le cerveau des *centres d'arrêts* (Setschenow, Goltz) ou des *centres modérateurs* (Ferrier). Pour d'autres auteurs, l'inhibition est généralement considérée comme le résultat d'une *interférence* (2) ». Elle doit y succomber.

Nous n'éprouvons, comme philosophe, aucune répugnance à admettre, dans les lobes frontaux ou ailleurs, des *centres d'arrêts*, des *centres modérateurs*, qui arrêtent ou qui modèrent à notre gré, sous l'empire de notre volonté, le cours spontané de nos pensées, de nos désirs, de nos passions. Mais si vous supprimez la direction et la maîtrise de la volonté, l'expli-

(1) Ribot, *Les maladies de la Volonté*, p. 13, 14.
(2) Ribot, *Ibid.*, p. 14-16.

cation s'évanouit. Il restera toujours à dire qui fait jouer à notre gré ces centres modérateurs ou ces centres d'arrêts. La difficulté n'est que reculée sans être résolue. Vous avez beau ajouter à une montre des rouages nouveaux de plus en plus complexes, ils ne peuvent marcher, tant que vous aurez supprimé le ressort ou le moteur principal.

De même, nous ne refusons pas d'expliquer par une sorte d'interférence, cet arrêt ou cette suspension de nos mouvements spontanés. Mais comme, d'après vous, ces mouvements spontanés de l'individu sont toujours une résultante, le cours de cette résultante ne peut subir d'arrêt, de suspension, d'interférence, que par le *fiat* de la volonté. Sans ce *fiat*, je vois bien vos nouvelles machines, mais je ne vois plus de machiniste. Vos centres d'arrêts, vos centres modérateurs, vos interférences, ne sont plus que des instruments, des freins qu'on peut serrer à volonté, mais le serre-frein a disparu. Lorsqu'on nous aura montré une locomotive « renversant la vapeur », et s'arrêtant elle-même à volonté, sans le concours d'une force distincte et supérieure, nous croirons à la théorie proposée.

Théorie de l'effort de décision.

Resterait à faire l'analyse physiologique de cet autre stade de l'activité libre, l'effort de décision ou de choix, par lequel nous nous imposons encore une espèce d'arrêt pour mettre fin à la délibération, et nous fixer dans un choix définitif. Mais les physiologistes n'ont pu l'aborder au moins d'une manière directe, — attendu, nous dit M. James, « qu'il n'implique dans beaucoup de cas aucun mouvement immédiat, ou rien qu'une énergie musculaire extrêmement faible ». Ils se sont contentés d'étudier l'affaiblissement que peut éprouver notre puissance de choisir et de vouloir, — ou bien la disproportion qui

existe parfois entre cette puissance de vouloir, et la force d'exécution. Il y a en effet des personnes qui ne peuvent jamais se décider à vouloir ceci ou cela ; d'autres qui semblent vouloir et ne peuvent agir.

Nous suivrons les physiologistes dans ces deux études, rapidement, mais dans la mesure utile à notre thèse.

L'impuissance à se décider.

La faiblesse ou l'impuissance de la volonté à se décider et à choisir, est un fait connu depuis longtemps des philosophes et des pathologistes. C'est l'irrésolution.

Parfois, — mais c'est le plus petit nombre de cas, — elle provient de la richesse exubérante des idées. L'esprit voit tant de motifs pour et contre, il prévoit tant de conséquences possibles prochaines et éloignées, qu'il finit par se perdre dans un calcul inextricable et dans des raisonnements sans fin. Les idées et les tendances à l'acte qui les accompagnent s'entravent, s'annulent, et l'on finit par ne plus savoir que choisir ou que vouloir. Voilà pourquoi les grands artistes, les grands savants, les grands contemplatifs sont si rarement des hommes d'action ou d'administration. Une sainte Thérèse ou un saint François d'Assise sont des phénomènes exceptionnels.

Cependant, comme M. Ribot l'a finement remarqué, la faiblesse de volonté, ou, comme on dit, la faiblesse de caractère, doit aussi avoir sa part dans cette maladie de l'irrésolution. et c'est ce qui se voit mieux chez les irrésolus pauvres d'idées. « S'ils agissent c'est toujours dans le sens de la moindre action ou de la plus faible résistance. La délibération aboutit difficilement à un choix, et le choix à un acte (1). » Pour vouloir dans le sens de la plus grande action ou

(1) Ribot, *Les maladies de la Volonté*, p. 36.

de la plus grande résistance, il faudrait avoir appris à se vaincre ; il faudrait avoir développé progressivement le « nerf de la volonté », par cette gymnastique spirituelle qu'on appelle la discipline de l'âme, le combat spirituel. Mais que de gens n'ont même pas essayé cette discipline, et ont laissé s'atrophier en eux cette puissance et cette maîtrise de la volonté ! Au lieu de lui apprendre à commander et à diriger, on ne l'a que trop habituée à suivre docilement et à obéir.

M. Ribot a parfaitement décrit cette impuissance de la volonté dans un chapitre très suggestif : *le régime des caprices* (1), « ce type de caractère dans lequel la volonté ne se constitue pas ou ne le fait que sous une forme chancelante, instable et sans efficacité ». L'exemple le plus complet de cette impuissance se trouve parmi les hystériques. Leurs idées, leurs affections, leurs désirs, leurs volontés, sont dans une perpétuelle instabilité ; comme la girouette de nos toits, elle tourne et change de direction au moindre souffle. Elles ne savent pas se fixer, elles ne savent pas vouloir, ou plutôt elles ne peuvent plus, elles ne veulent plus vouloir. Il y a chez elles, comme un ressort brisé ; aussi sont-elles si dociles aux impulsions du dehors, et subissent-elles si facilement la direction et le joug des suggestions étrangères de tous ceux qui savent vouloir pour elles et s'imposer.

Explication de ces faits.

Tous ces faits sont si connus qu'il nous paraît inutile d'insister. Aucun d'eux n'a jamais embarrassé les défenseurs du libre arbitre. Autant nous affirmons son existence et sa puissance dans l'homme pris en général ; autant nous reconnaissons combien sont rares les hommes où cette puissance est pleinement développée, les hommes « de grands caractères » entière-

(1) Ribot, *Ibid.*, ch. IV, p. 115.

ment maitres d'eux-mêmes ; combien sont nombreux au contraire les hommes de volonté faible et chancelante, et même de volonté presque nulle et atrophiée. De même que l'intelligence a ses génies et ses idiots, la volonté a toujours eu des maîtres et des esclaves.

S'il y a des gens qui ne peuvent jamais se décider à vouloir, d'autres, avons-nous dit, semblent vouloir et ne peuvent agir. Cette seconde catégorie de malades a été longuement étudiée par les physiologistes contemporains, qui les ont subdivisés en deux groupes : ceux qui ne peuvent agir par *défaut d'impulsion*, et ceux qui sont prévenus ou dominés par un *excès d'impulsion*. Nous commencerons par la description de ces derniers, d'après le témoignage d'aliénistes bien connus, tels que Marc, Glénadel et Maudsley, cités par M. Ribot (1). L'impuissance à agir.

Une dame prise d'impulsions homicides, demandait à être maintenue à l'aide d'une camisole de force, et annonçait ensuite le moment où, l'accès étant passé, il n'y aurait plus de danger à lui rendre la liberté de ses mouvements. Une autre femme d'une grande culture intellectuelle et pleine d'affection pour ses parents, se sentait prise parfois d'une impulsion si violente à les frapper, qu'elle demandait à ce qu'on vînt à son aide en la fixant dans un fauteuil. — Un mélancolique tourmenté de l'idée de suicide se leva la nuit, alla frapper à la porte de son frère et lui cria : Venez vite, le suicide me poursuit, je ne résisterai plus ! — Un autre poussé par le délire de l'homicide contre M. X... dit à son frère : « Prends une corde solide, attache moi comme un loup dans la grange et va prévenir M. X.... » Le même écrivait au directeur de la maison Par un excès d'impulsion.

(1) Ribot, *Les maladies de la Volonté*, p.78-81.

d'aliénés où il devait entrer : « Bientôt on me croira guéri ; par moments même je feindrai de l'être. Ne me croyez jamais ; je ne dois plus sortir sous aucun prétexte. Quand je solliciterai mon élargissement, redoublez de surveillance : je n'userai de cette liberté que pour commettre un crime qui me fait horreur. »

Comme on le voit clairement, dans tous ces cas, la violence des passions inférieures, que la volonté devrait gouverner, est si véhémente qu'elle est réellement, ou qu'elle paraît, irrésistible, à ce point que la volonté renonce à la lutte et se déclare impuissante.

Par défaut d'influx nerveux.

Dans les cas suivants, c'est le contraire qui va se produire, la volonté ne trouve plus dans l'activité motrice ou dans l'activité sensible, le concours dont elle aurait besoin pour remuer les membres comme elle l'entend, ou pour exécuter la série d'opérations extérieures qu'elle aurait voulu.

Nous n'insisterons pas sur le cas où la volonté est impuissante, par exemple, à remuer le bras, par défaut de l'influx nerveux ou des autres forces essentielles à la motricité organique. Ce cas de paralysie organique est bien connu. Il démontre, en les séparant, la distinction de la volonté et de la motricité, que l'ancienne psychologie connaissait si bien. La volonté ne crée pas l'activité motrice mais la dirige seulement. Aussi les physiologistes en distinguant les muscles volontaires des muscles involontaires, ont-ils soin d'ajouter que cette distinction ne peut avoir rien d'absolu. A la suite d'essais heureux et répétés, la volonté arrive parfois à étendre son influence sur des muscles jusque-là involontaires. Il y a des personnes, comme Fontana, qui sont parvenues à produire des contractions volontaires de l'iris ; d'autres, comme E. F. Weber, à arrêter à volonté les battements de leur cœur. Que si l'activité motrice

d'un membre fait défaut, rien d'étonnant que la volonté soit impuissante à la diriger.

L'impuissance de la volonté par défaut de sensibilité, désignée sous le nom d'*aboulie*, est bien moins connue et beaucoup plus mystérieuse. Citons-en d'abord quelques exemples. Par défaut de sensibilité.

D'après Guislain, « ces malades savent vouloir intérieurement, mentalement, selon les exigences de la raison. Ils peuvent éprouver le désir de faire ; mais ils sont impuissants à faire convenablement... ils voudraient travailler et ils ne peuvent... le *je veux* ne se transforme pas en volonté impulsive, en détermination active. Ces malades s'étonnent eux-mêmes de l'impuissance dont est frappée leur volonté... Lorsqu'on les abandonne à eux-mêmes, ils passent des journées entières dans leur lit ou sur une chaise. Quand on parle ou qu'on les excite, ils s'expriment convenablement, quoique d'une manière brève : ils jugent assez bien des choses » (1).

Le Dr Bennett rapporte le cas « d'un homme qui fréquemment ne pouvait pas exécuter ce qu'il souhaitait. Souvent il essayait de se déshabiller, et restait deux heures avant de pouvoir tirer son habit : toutes ses facultés mentales, sauf la volition, étaient parfaites. Un jour, il demanda un verre d'eau ; on le lui présente sur un plateau, mais il ne pouvait le prendre quoiqu'il le désirât, et il laissa le domestique debout devant lui pendant une demi-heure, avant de pouvoir surmonter cet état. Il lui semblait, disait-il, qu'une autre personne avait pris possession de sa volonté (2). »

Le Dr Billod a soigné un notaire très attaché à sa

(1) Guislain, *Leçons sur les phrénopathies*, I, p. 479. Cité par Ribot, *Ibid.*, p. 39.
(2) Ribot, *Ibid.*, p. 40.

profession mais tombé dans une mélancolie profonde, au point d'être renfermé à la maison d'Ivry. Ce malade accusait une impossibilité fréquente d'accomplir les actes les plus simples de la vie, bien qu'il en eût le désir et qu'il les jugeât opportuns et nécessaires. Un jour il mit trois quarts d'heure pour parapher sa signature, qu'il venait d'apposer au bas d'une procuration, et l'on vit le moment où ses efforts désespérés n'aboutiraient pas. Une autre fois, en voyage à Marseille, et désirant visiter la ville, il prenait son chapeau, se tenait debout, se disposait à sortir, sans pouvoir ordonner à ses jambes de le transporter dans la rue. Ces efforts et cette impuissance durèrent cinq jours. « Je suis évidemment mon propre prisonnier, disait-il ; ce n'est pas vous qui m'empêchez de sortir, ce ne sont pas mes jambes qui s'y opposent ; qu'est-ce donc ? » Les exemples de cette impossibilité se reproduisaient à chaque instant et à tout propos.

Explication de ces faits.

Inutile de multiplier indéfiniment ces faits ; il vaut mieux faire observer que les médecins ne constatent chez de tels malades, atteints d'aboulie, ni altération du système musculaire qui est intact, ni altération de l'intelligence qui raisonne comme à l'état normal, mais seulement une altération profonde de la sensibilité.

« Mon existence, écrivait un de ces malades à Esquirol, est incomplète ; les fonctions, les actes de la vie ordinaire me sont restés ; mais dans chacun d'eux il me manque quelque chose, à savoir *la sensation qui leur est propre et la joie qui leur succède*... Chacun de mes sens est pour ainsi dire séparé de moi et ne peut plus me procurer aucune sensation ».

Au témoignage du même Dr Billod, une autre de ces malades assure « qu'elle se trouve dans l'état d'une personne qui n'est ni morte ni vivante, qui vivrait

dans un sommeil continuel, à qui les objets apparaissent comme enveloppés d'un nuage, à qui les personnes semblent se mouvoir comme des ombres et les paroles venir d'un monde lointain » (1).

C'est donc bien la sensibilité, la vie affective, qui est troublée, éteinte dans ces malades, et partant c'est un des principaux ressorts de la motricité qui se trouve brisé. Nous avons vu, en effet, dans une autre étude, combien les sensations du plaisir ou de la peine étaient étroitement unies aux mouvements de la vie organique et même des plus simples réflexes. Au point que nous avons pu considérer le mouvement comme une réaction naturelle de la sensibilité. Il n'est donc pas étonnant que la motricité se ralentisse ou s'éteigne à mesure que la sensibilité organique diminue ou s'efface.

On a soutenu, il est vrai, une seconde hypothèse. C'est la mémoire motrice, la mémoire des images motrices, qui produirait l'impuissance au mouvement. Cette explication simplifierait le problème, en réduisant l'*aboulie* à une simple *amnésie*. Mais, sans la rejeter absolument, nous la croyons, comme M. Ribot, peu vraisemblable, car l'agraphique ou l'amnésique *ne savent plus* écrire ou produire les mouvements, tandis que l'aboulique *sait* écrire et se mouvoir. Autres explications.

Une troisième hypothèse enfin a été soutenue. L'impuissance de ces malades serait imaginaire. Ils sont paralysés parce qu'ils se croient paralysés, et tant qu'ils se croient paralysés. C'est ce qu'on a appelé la *paralysie psychique* ou *d'auto-suggestion*. Mais comme l'observe finement M. Ribot, cette supposition, qui n'a rien d'invraisemblable et qui est même très d'accord avec les faits rapportés, se ramène au fond à la première hypothèse, car cette idée d'impuissance mo-

(1) Ribot, *Ibid.*, p. 51

trice a précisément pour effet un affaiblissement d'excitation, une dépression de l'activité sensible, et de tous les mouvements qui en sont l'expression et le rayonnement. L'idée fixe d'impuissance paralyse à la fois la sensibilité et la motricité. Suggérez à une hystérique qu'elle est incapable de sentir telle piqûre, elle ne la sentira point et le réflexe produit par la douleur ne se produira pas, suggérez-lui qu'elle est incapable de lever le bras, elle ne pourra plus le remuer.

Notre conclusion.

Concluons. Dans l'aboulie, l'activité sensible et organique constituée par la sensibilité et la motricité, se trouve affaiblie ou éteinte, il est donc impossible à la volonté de diriger ces facultés impuissantes ou qui ne lui prêtent plus un concours suffisant. Cela prouve que la volonté seule ne suffit pas à produire la motricité, et nullement qu'elle ne puisse ni l'exciter ni la diriger.

Si l'on me permettait une comparaison, un peu prétentieuse mais expressive, je dirais que la sensibilité et la motricité sont les deux chevaux qui traînent le char de la vie inférieure et animale. La volonté tient les rênes. Elle ne produit pas par elle-même le mouvement, mais elle le gouverne pourvu que l'attelage ne soit pas d'une activité folle ou d'une activité nulle. Dans ces deux cas, par excès ou par défaut d'impulsion, la volonté devient impuissante, non parce que sa propre activité est nulle, mais parce qu'elle est subordonnée et dépendante dans son exercice.

Conclusion de M. Ribot

On voit combien cette interprétation diffère de celle de M. Ribot, qui conclut au contraire que la puissance de la volonté est nulle, parce qu'elle ne se manifeste pas dans ces deux cas. La volonté ne serait plus qu'un simple état passif de la conscience, *écho* ou *reflet* de l'activité organique, et nous informant seulement de ce qui se passe dans la partie inférieure.

« La volition que les psychologues *intérieurs* (?), dit-il, ont si souvent observée, analysée, commentée, n'est donc pour nous qu'un simple *état* de conscience. Elle n'est qu'un *effet* de ce travail psycho-physiologique, tant de fois décrit, dont une partie seulement entre dans la conscience sous forme de délibération. *De plus, elle n'est cause de rien.* Les actes et les mouvements qui la suivent résultent directement des tendances, sentiments, images et idées qui ont abouti à se coordonner sous forme de choix. C'est de ce groupe que vient toute l'efficacité. En d'autres termes, et pour ne laisser aucune équivoque, le travail psycho-physiologique de la délibération aboutit d'une part à un état de conscience, la volition, d'autre part à un ensemble de mouvements ou d'arrêts. *Le « je veux » constate une situation, mais ne la constitue pas* (1). »

Cette interprétation serait moins invraisemblable si la volonté était toujours conforme à l'action ; on pourrait croire alors qu'elle n'est qu'un *reflet*, un *écho*, une simple *constatation* consciente de ce qui se passe au fond de nous. Mais lorsque la volonté et l'action sont en complet désaccord, comme dans les deux cas étudiés, où, — soit par excès, soit par défaut d'impulsion, — nous voulons agir d'une manière et agissons d'une autre, ou bien nous ne pouvons pas agir du tout, — la volonté ne peut plus être dite un écho, ni un reflet, ni une constatation, car elle serait une constatation fausse, un reflet et un écho de ce qui n'existe pas, ou en contradiction formelle avec ce qui existe.

Son grand argument.

Comment donc M. Ribot peut-il tenir à une interprétation si peu conforme avec les faits qu'il vient d'étudier avec tant de science? Aurait-elle un avantage supérieur et essentiel qui devrait nous la faire

(1) Ribot, *Les maladies de la Volonté*, p. 179.

préférer quand même? M. Ribot nous le confesse dans sa conclusion générale.

Avec la théorie des *idées-reflets*, dit-il, « on n'a plus à se demander, après Hume et tant d'autres, comment un « *je veux* » peut faire mouvoir nos membres. C'est un mystère qu'il n'y a plus lieu d'éclaircir, puisqu'il n'existe pas, puisque la volition n'est cause à aucun degré. C'est dans la tendance naturelle des sentiments et des images à se traduire en mouvements, que le secret des actes produits doit être cherché. Nous n'avons ici qu'un cas extrêmement compliqué de la loi des réflexes, dans lequel, entre la période dite d'excitation et la période motrice, apparaît un fait psychique capital — la volition — montrant que la première période finit et que la seconde commence (1). »

On le critique.

Nous conviendrons volontiers que si le « *je veux* » n'est plus que la constatation d'un mouvement, on n'a plus à se demander comment le « je veux », produit le mouvement. Mais une autre difficulté beaucoup plus grave surgit à la place de la première. Comment le « je ne veux pas » pourra-t-il arrêter un mouvement en train de se produire, comme cela arrive chaque fois que nous réprimons un mouvement de colère ou de toute autre passion? Si le « je veux » est impuissant à rien produire, comment le « je ne veux pas » serait-il parfois assez puissant pour tout empêcher? Ne faut-il pas encore plus de puissance pour comprimer un mouvement que pour le diriger? Que si la volonté a la puissance d'empêcher, soyons assez logiques pour reconnaître qu'elle a aussi la puissance d'agir.

Sans doute nous ignorons *comment* la volonté peut exciter ou comprimer l'activité inférieure de l'organisme, mais M. Ribot sait-il mieux *comment* « les

(1) Ribot, *Ibid.*, p. 180.

sentiments et les images ont une tendance naturelle à se traduire en mouvements ou en arrêts » ? Et cependant il n'hésite pas à l'admettre. Ce sont des faits incontestables, cela nous suffit pour les admettre.

Accord inattendu avec M. Ribot.

Quant à la conception d'une volonté purement passive, simple écho ou reflet, M. Ribot est-il bien sûr de l'avoir pleinement comprise ? Est-elle vraiment intelligible ? Nous nous permettrons d'en douter, en relisant plus de cinquante passages du même ouvrage, où le savant auteur, sans craindre de se contredire, lui attribue au contraire une véritable causalité, et même une causalité supérieure et dominatrice.

« L'activité volontaire, nous dit-il, est la réaction propre d'un individu ; » — « réaction individuelle, distincte des réactions spécifiques, et, nous le verrons dans la pathologie, tantôt inférieure, tantôt supérieure à elles ; » — « vouloir, c'est agir, et la volition est un passage à l'acte ; » — « comment donc les tendances inférieures peuvent-elles triompher parfois? C'est que le *je veux* est un appoint en leur faveur ; » — « ce qui est surprenant c'est que la volonté, activité d'ordre complexe et supérieur, puisse devenir dominatrice ; » — « elle est un pouvoir de coordination ou d'arrêt ; » — « un pouvoir de direction et d'adaptation ; » — « un frein à l'automatisme ; » — « un pouvoir de diriger les idées ; » — « une force additionnelle qui permet à certains groupes d'états d'une intensité insuffisante de s'imposer ; » — « parfois la volonté est maîtresse, et parfois elle finit par succomber (1). »

Thèses communes.

Toutes ces thèses, — fondamentales en psychologie, — sont précisément nos thèses ; et, ce qui est encore mieux peut-être, et encore plus inattendu, c'est que l'explication que nous leur avons donnée, nous

(1) Ribot, *Les maladies de la Volonté*, pp. 24, 26, 37, 68, 87, 90, 97, 100, 103, 105, 110, etc.

la trouvons encore dans le même ouvrage de M. Ribot :

« Si nous prenons une personne adulte, douée d'une volonté moyenne, nous remarquons que son activité, c'est-à-dire son pouvoir de produire des actes, forme en gros trois étages : au plus bas les actes automatiques, réflexes simples ou composés, habitudes ; au-dessus, les actes produits par les sentiments, les émotions et les passions ; plus haut, les actes raisonnables. » On croirait presque que ces *trois étages* de l'activité sont extraits de quelque manuel de philosophie scolastique, où l'on distingue : la motricité pure « vis motrix », l'activité sensible et l'activité intellectuelle ; mais poursuivons.

Explications communes.

« Ce dernier étage (supérieur) suppose les deux autres, repose sur eux et par conséquent en dépend, quoiqu'il leur donne la coordination et l'unité. Les caractères capricieux, dont l'hystérique est le type, n'ont que les deux formes inférieures ; la troisième est comme atrophiée. Par nature, sauf de rares exceptions (dans l'humanité), l'activité raisonnable est la moins forte ; elle ne l'emporte (d'ordinaire) qu'à la condition que les idées éveillent certains sentiments, qui sont bien plus que les idées (pures) aptes à se traduire en actes (1). »

Malgré cette infériorité relative dans la plupart des hommes, la volonté n'en demeure pas moins le point culminant « la forme la plus haute de l'activité, entendue toujours au sens précis du pouvoir de produire des actes, du pouvoir de réaction (2) ». — Enfin un dernier trait, pour compléter ce tableau du libre arbitre : tandis que « c'est le caractère des sentiments (et de l'activité inférieure) d'aller droit au but à la manière des réflexes, d'avoir une adaptation en un seul sens, *unilatérale*, — au contraire, l'adaptation (de

(1) Ribot, *Ibid.*, p. 120.
(2) Ribot, *Ibid.*, p. 152.

l'activité) rationnelle est *multilatérale* (1) ». — Nous ne saurions traduire mieux que M. Ribot les expressions de l'Ecole : *determinatur ad unum*, *determinatur ad plura*, ni mieux expliquer la raison de la liberté.

Si ce sont là les idées de M. Ribot, ce sont aussi les nôtres, et celles de tous les disciples de S. Thomas. Sur ce terrain commun, les psycho-physiologistes et les néo-scolastiques sont assurés de s'entendre. Quoi qu'il en soit, de ces apparentes contradictions, nous avons trouvé dans les ouvrages de M. Ribot assez d'assertions favorables à la liberté, pour croire qu'il n'a pas eu l'intention de la combattre, comme il nous en avertit lui-même dans son *introduction*, et pour nous fier à ses protestations réitérées et publiques que « sa psychologie strictement scientifique (expérimentale) peut s'adapter à toute doctrine, fût-elle catholique (2)». Et nous serions heureux d'avoir pu démontrer par ce travail, combien cette adaptation est naturelle et facile.

Union possible.

*
* *

Objections des historiens.

Aux objections des mathématiciens, des physiciens, des biologistes et des physiologistes, il nous resterait à ajouter, pour être complet, celles des historiens, des statisticiens et des criminologistes. Comme elles sont moins importantes, nous nous contenterons d'en donner une idée sommaire.

S'il faut en croire certains historiens déterministes, l'histoire des peuples ne serait qu'un recommencement perpétuel, qu'une perpétuelle réédition du même drame, où les mêmes passions produisent les mêmes séries d'événements : rivalités et guerres, crimes et châtiments, tyrannie des princes et révoltes des sujets,

(1) Ribot, *Ibid.*, p. 121.
(2) Lettre à M. Fonsegrive, 19 mars 1885. Cf. Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, p. 301.

révolutions et progrès, grandeur et décadence finale (1). L'histoire des sociétés aurait donc ses lois, aussi bien que l'histoire naturelle ou la physique ; et ces lois des peuples, quoique plus souples que les lois des corps, n'en seraient pas moins nécessaires.

Mais où sont donc ces lois de l'histoire ? Nous voyons bien les historiens s'accorder pour fixer les dates ou pour constater et décrire des séries de faits. Mais leur désaccord commence dès qu'il s'agit de remonter aux causes de ces faits et d'en déterminer les vrais antécédents. Les événements les plus rapprochés de nous et les plus importants de l'histoire, tels que la Réforme et la Révolution française, sont encore pleins d'incertitudes quant à leurs véritables causes. On peut même soutenir d'une manière générale que les antécédents historiques ne nous sont jamais entièrement connus, et que la part d'influence qui revient à chacun dans la production des faits subséquents, demeurera toujours le problème le plus mystérieux de la philosophie de l'histoire.

L'imprévu dans l'histoire

Ce qu'il y a peut-être de plus manifeste aux yeux de l'historien, ce n'est pas l'enchaînement rigoureusement logique des faits qui se succèdent, c'est plutôt l'imprévu qui vient à chaque instant rompre la trame serrée des événements. Ce sont ces faits imprévus qui ont produit les plus grandes révolutions de l'histoire

(1) « Les mêmes motifs produisent toujours les mêmes actions : les mêmes événements résultent des mêmes causes. L'ambition, l'avarice, l'amour de soi..... ont été dès l'origine du monde et sont encore les sources de toutes nos entreprises, les ressorts de toutes nos actions. Voulez-vous connaître les sentiments, les inclinations et la vie des Grecs et des Romains ? Etudiez le tempérament et la conduite des Français et des Anglais d'aujourd'hui. L'eau, la terre et les autres éléments examinés par Aristote et par Hippocrate ne ressemblent pas davantage à ceux de nos jours, que les hommes décrits par Polybe et par Tacite ressemblent aux habitants du monde que nous voyons aujourd'hui. » Hume, *Essai Phil.*, VIII, p. 477 (Edit. Renouvier, 1878).

et imprimé aux sociétés une direction nouvelle que rien ne faisait prévoir.

Sans remonter jusqu'à l'apparition des Alexandre et des César, ou à cette apparition non moins surprenante de Jésus de Nazareth et de ses douze apôtres, il nous suffirait, pour prouver cette assertion, de remonter le cours de ce siècle, et de voir la somme prodigieuse des surprises les plus variées que renfermèrent certaines dates : 1870, 1848, 1830, 1815, et toute cette période de la grande Révolution Française, éclairée par cette étoile éblouissante du grand Bonaparte, dont rien au monde n'aurait pu faire prévoir le lever, fixer la marche capricieuse, ni marquer le déclin.

Que si les antécédents historiques ne sont pas complètement connaissables, on peut conclure que les prétendues lois de l'histoire sont bien loin d'être trouvées, et que la thèse du déterminisme historique attendra sa preuve longtemps encore. Aucune n'est encore établie et solidement démontrée.

Place pour la liberté.

Mais alors même que les historiens finiraient par découvrir certaines lois générales, alors même que l'on pourrait dans des circonstances données, prédire, par exemple, une révolution populaire, ces lois n'auront jamais la rigueur des lois astronomiques produisant une éclipse ou une conjonction ; l'heure, le jour, la minute de cette révolution future, ne seront jamais prédits, ni les acteurs de ces événements désignés nominativement, ni le mode, ni les circonstances dans lesquelles ils doivent se produire ; la prédiction elle-même n'aura jamais qu'une plus ou moins grande probabilité, en sorte qu'il restera toujours une place très large à l'action de la liberté individuelle.

*
* *

Ici la statistique est venue au secours de l'histoire.

Objections de la statistique.

Appuyés sur les statistiques officielles, Quételet et ses émules ont démontré que le nombre de crimes de toute espèce : vols, assassinats, suicides, adultères, attentats à la pudeur, était sensiblement le même dans un même pays, dans un temps déterminé. De même le nombre de certaines autres actions publiques, telles que mariages, naissances et décès, lettres jetées à la poste sans adresse, etc.. De l'invariabilité ou de la constance de toutes ces actions humaines, à leur nécessité, ou à la non-existence du libre arbitre, il n'y avait qu'un pas, et ce pas on a cru logique de le franchir. « L'expérience démontre, — écrivait Quételet, dans son livre sur l'*Homme*, — que c'est la société qui prépare le crime et que le coupable n'est que l'instrument qui l'exécute. »

Première réponse.

Cette conclusion nous paraît pour le moins trop hâtive. Supposons en effet que les statistiques officielles soient complètes et infaillibles ; — et elles sont loin de l'être : que de crimes échappent à la justice humaine ! que d'erreurs judiciaires prennent des innocents pour des coupables ! — Supposons que ces statistiques de la criminalité donnent des moyennes annuelles sensiblement identiques, — et elles sont loin de conduire à ce résultat ; on sait par exemple dans quelles proportions effrayantes a augmenté, ces dernières années, le nombre des suicides, et surtout des suicides d'enfants, ou des autres crimes d'enfants, le nombre des ménages sans naissances, etc. — Supposons donc cette uniformité constante des statistiques pleinement démontrée, pour nous éviter une discussion de chiffres fastidieuse et encombrante, — la conclusion déterministe sera encore bien loin de s'imposer.

Le statisticien pourra conclure que le nombre des crimes est déterminé, en ce sens qu'il y a par exemple un criminel sur cent habitants. Mais si le nombre est

déterminé, le choix du criminel ne l'est pas encore. Il se pourrait que ce soit le criminel lui-même qui se détermine librement à pécher, tandis que les quatre-vingt-dix-neuf autres se déterminent librement à rester innocents. Du moins la statistique seule n'en dit rien et laisse la place libre à l'hypothèse de la liberté. Sans contredire la moyenne supposée de un pour cent, il pourrait y avoir des groupes de cent habitants exempts de tout criminel, car, selon la juste remarque de Wundt, une moyenne idéale n'est pas une fatalité qui s'impose aux actions individuelles, alors même qu'il s'agit d'actions nécessaires échappant au libre arbitre. Ainsi dans une population dont la vie moyenne est de trente ans, tout individu arrivé à trente ans n'est pas pour cela obligé de mourir.

Un second vice plus radical de la conclusion déterministe, c'est qu'elle confond l'absence de variation dans les actions humaines avec l'absence de liberé, alors que ce sont là deux conceptions bien différentes. Nous avons déjà vu au commencement de cette étude que l'immutabilité de Dieu ne s'oppose nullement à sa liberté. La liberté, avons-nous dit, bien loin d'être un principe de perturbations et de désordres est un principe raisonnable, et partant un principe d'ordre et de constance, parce qu'il est éclairé par un idéal, la raison, et qu'il tend à sa réalisation. Il tend aussi à nous faire contracter des habitudes qui deviennent pour nous une seconde nature et qui, une fois acquises, ne varient guère plus. **Deuxième réponse.**

C'est ce que Quételet lui-même a reconnu lorsqu'il écrivait : « Quelles que soient les circonstances dans lesquelles il se trouve, le sage ne s'écarte que peu de l'état moyen dans lequel il croit devoir se resserrer. Ce n'est que chez les hommes entièrement abandonnés à la fougue de leurs passions qu'on voit ces tran-

sitions brusques... Un peuple qui ne serait formé que de sages, offrirait annuellement le retour le plus constant des mêmes faits. Ceci peut expliquer ce qui semblerait d'abord un paradoxe, c'est-à-dire que les phénomènes sociaux influencés par le libre arbitre de l'homme, procèdent, d'année en année, avec plus de régularité que les phénomènes purement influencés par les causes matérielles et fortuites (1). »

Troisième réponse.

Que si le libre arbitre peut entrer dans la vie des peuples sans troubler gravement les moyennes des statistiques, parce qu'il est un élément de constance et de régularité, le paradoxe va diminuer encore plus à nos yeux, si nous observons que la liberté n'entre dans la vie que comme une cause partielle et accessoire.

Sans vouloir approuver l'exagération de certains partisans de la liberté, qui la considèrent à peu près comme une quantité négligeable dans une existence humaine ordinaire, à ce point que nous ne ferions même pas un acte libre par jour (2), nous admettons volontiers que dans l'ensemble de l'humanité, la liberté n'est qu'un facteur secondaire, dont les résultats se laissent neutraliser et dominer par une foule d'autres causes principales ou accidentelles. Comme l'a très bien dit Leibnitz: « nous ne sommes qu'empiristes dans les trois quarts de nos actions ». C'est là, ce nous semble, l'explication la plus profonde de la constance des moyennes de nos statistiques. Quételet lui-même a fini par le reconnaître et le proclamer.

Aveux de Quételet.

« Devant un pareil ensemble d'observations, dit-il, faut-il nier le libre arbitre de l'homme ? Certes, je ne le crois pas, seulement ce libre arbitre se trouve resserré dans des limites très étroites et joue dans les

(1) Quételet, *Du système social*, p. 95.

(2) Observations de M. Galton, *The Mind.*, t. XXXV, *Revue scientifique*, 7 mars 1885, article de M. Olivier.

phénomènes sociaux le rôle d'une cause accidentelle. Il arrive alors qu'en faisant abstraction des individus, et en ne considérant les choses que d'une manière générale, les effets de toutes les causes accidentelles doivent se neutraliser et se détruire mutuellement, de manière à ne laisser prédominer que les véritables causes, en vertu desquelles la société existe et se conserve : *le libre arbitre de l'homme s'efface et demeure sans effets sensibles, quand les observations s'étendent sur un grand nombre d'individus* (1). »

Cette réponse aux objections de la statistique, découverte et formulée par un des plus illustres statisticiens, nous paraît aller jusqu'au fond du débat, et nous semble de nature à satisfaire les statisticiens les plus exigeants, pourvu qu'ils n'aient point oublié combien leurs moyennes constatées sont approximatives et peu rigoureuses.

*
* *

Objections des criminalistes.

En même temps que les statisticiens, les criminalistes tels que Lombroso, Virgilio, de Lacassagne, de Ferri, de Marro, etc., se livraient à de curieuses et patientes recherches, pour surprendre en défaut la thèse du libre arbitre. Les uns fouillaient les documents des tribunaux et des préfectures de police, ces « archives du crime » ; les autres visitaient les hôpitaux, les prisons, les bagnes, les lieux de déportation, et poussaient, dit-on, l'héroïsme jusqu'à mêler leur vie à la vie des forçats et des déportés, pour observer de plus près et dans leur intimité, ces héros du crime, « sujets » de leurs études.

Le type criminel.

Or leur première « découverte » est l'existence d'un *type criminel*. Le criminel se reconnaît en effet, d'a-

(1) Quételet, *Physique sociale*, 1869, t. II, p. 46.

près eux, à l'analyse physiologique ou anatomique, presqu'aussi facilement qu'un français, un allemand, un basque, un nègre ou un malais, ou même qu'un bossu ou un boiteux... D'après Garofalo, « le criminel a le front petit, étroit et fuyant, les arcades des sourcils proéminentes, la mâchoire allongée, les cheveux laineux ou crépus ; il manque de barbe. En outre, on remarque très souvent chez lui une longueur excessive des bras et l'ambidextrisme (1) ».

Signes physiologiques.

Ainsi, par exemple, le Dr Virgilio a compté 28 fronts fuyants sur cent criminels (Bordier, 33 0/0). Or la proportion n'est que de 4 0/0 sur les non-criminels. D'après Lombroso, la proéminence des arcades sourcilières et des sinus frontaux est de 66,9 0/0 (d'après Bordier, 90 0/0). L'eurygnathisme (distance exagérée des zigomes) 36 0/0. — Le manque absolu de barbe 13,9 0/0, tandis que la proportion ne serait que de 1,5 0/0 sur les gens honnêtes. — Le cas de prognathisme s'est rencontré 69 fois sur cent, alors qu'il est si rare dans notre race européenne, etc. (2).

A ces caractères extérieurs se joignent assez souvent, chez les criminels, des anomalies plus significatives encore dans la constitution du crâne et du cerveau lui-même.

Signes anatomiques.

Mingazzini a constaté 53 fois sur cent des cas de métopisme, dans 6 pour cent la fusion des os du nez, une fois l'os basiotique, dans 20 pour cent la tératologie complète du crâne. Lemoine a signalé, chez un cleptomane, une anomalie jusqu'ici inconnue des savants, la fusion congénitale des deux lobes frontaux. Chez un jeune escroc, Lambl a découvert une complète parencéphalie avec destruction des racines de la circonvolution frontale ascendante. Richter a montré

(1) Garofalo, *Le crime*, 2e p., ch. I.
(2) Garofalo, *Revue phil.*, mars 1887.

un cerveau de criminel avec la bifurcation de la scissure de Rolando (1). Tous ces cas cependant sont exceptionnels, mais il en est un au contraire très fréquent : le développement exagéré du cervelet, contrastant avec le développement du cerveau, chez presque tous les criminels.

Signes psychiques.

En résumé, le criminel a pour signe physiologique quelque laideur parfois indéfinissable de la face ou des membres ; pour signe anatomique, quelque anomalie du crâne ou du cerveau ; et, devons-nous ajouter, pour signe psychique, l'absence de sens moral. Car, l'expérience le montre, ce n'est pas l'intelligence qui manque d'ordinaire, c'est le cœur, l'affectivité, la sensibilité morale ; — Lemaire, Tropmann, Marchandon sont des exemples frappants ; — et parfois même la sensibilité physiologique fait défaut, quoique le nombre des analgésiques parmi les criminels soit relativement restreint.

Les sous-types criminels.

Mais les criminalistes, enhardis par ces découvertes, ont poussé encore plus loin leurs prétentions. Non seulement il y aurait un type générique du criminel, mais autant de types spécifiques que d'espèces de crimes.

D'après Lombroso, l'*assassin* a le regard froid, cristallisé, quelquefois l'œil injecté de sang, le nez souvent aquilin ou crochu, toujours volumineux ; les oreilles longues, les mâchoires fortes ; les zigomes espacés, les cheveux crépus, abondants, les dents canines très développées, les lèvres fines, souvent des tics nerveux et des contractions d'un seul côté de la figure, qui ont pour effet de découvrir les dents canines, en donnant au visage une expression de menace ou de ricanement (2). — Chez le *voleur*, la capa-

(1) Cf. Lombroso, *Anthrop. crim.*, ch. 1.
(2) Lombroso, *L'Uomo delinquente*.

cité crânienne est moindre que chez le meurtrier. De plus, il présente le plus souvent les anomalies désignées sous le nom de submicro-céphalie, oxycéphalie, et trochocéphalie. En outre, il a le visage extrêmement mobile, l'œil petit et vif, les sourcils épais et rapprochés, le nez camus, le front presque toujours petit et fuyant (1).

On conclut au déterminisme.

La criminologie est une science encore trop jeune pour que nous puissions exiger d'elle immédiatement la description de tous les autres types spécifiques. Mais si ces types ne sont pas encore trouvés, l'avenir les découvrira sûrement. Les types découverts eux-mêmes ne sont guère que des ébauches de types, très imparfaites, assurément, mais on escompte encore l'avenir que l'on charge du soin de découvrir les types définitifs. En attendant, les criminalistes se hâtent de conclure que le vice ou la vertu ne sont qu'un produit de l'organisme, et partant héréditaires, comme l'organisme lui-même. On naît vertueux ou criminel, et la liberté n'est plus qu'un mot.

Critique de cette conclusion.

Ce sont ces conclusions qui nous paraissent dépasser de beaucoup les prémisses, et que nous voudrions en quelques mots réduire à de justes proportions.

Nous reconnaissons volontiers que la criminologie a fait de nos jours, comme beaucoup d'autres sciences, de véritables et rapides progrès. On a mis en lumière, par une accumulation de faits nouveaux, des vérités relativement anciennes, telles que l'étroite dépendance du physique et du moral, la puissance de l'hérédité qui, en transmettant l'héritage physique avec ses tendances saines ou morbides, transmet souvent, quoique pas infailliblement, des tendances

(1) Lombroso, *Anthrop. crim.*, ch. 1.

et des aptitudes physiques et morales. Enfin on a montré à notre siècle si épris des lumières de la science et de l'esprit, que le crime et partant la dégénérescence morale des générations ne vient pas tant de l'ignorance de l'esprit, — c'était l'erreur de Socrate, — que de la perversité du cœur, et que l'antidote du crime était bien moins dans l'instruction de l'esprit que dans l'éducation du cœur et l'élévation des âmes. La thèse qu'Aristote soutenait contre Socrate se trouve ainsi justifiée : « La science seule ne suffit pas (1) » ; — « elle sert de peu, et même ne sert de rien pour acquérir la vertu » (2).

Tout cela est très juste, et si les criminalistes n'avaient pas tiré d'autres conclusions, nous nous rangerions pleinement sous leur bannière.

Mais ils ont exagéré gravement la dépendance du physique et du moral, ainsi que la puissance fatale de l'hérédité.

La dépendance n'est pas l'identité

Nous ne réfuterons pas la première exagération, car de la dépendance de deux choses, le corps et l'esprit, à leur identité, il y a un abîme que la logique défend de franchir. Cette réfutation, du reste, nous l'avons déjà faite dans un autre volume, c'est la réfutation du matérialisme contemporain, à laquelle nous croyons pouvoir renvoyer nos lecteurs. Nous ferons seulement remarquer ici à nos adversaires que si le physique influe sur le moral, le moral à son tour peut réagir sur le physique, au point de donner une expression particulière à la physionomie, et même de développer avec excès ou d'atrophier certaines facultés et même certains organes. De là les types bien connus du gentilhomme et du laquais, du paysan et du

(1) Τοῖς γὰρ τοιαύτοις ἀνόνητος ἡ γνῶσις γίνεται, Aristote, *Eth. Nic.*, l. VI, c. 13 et l. X, c. 10, § 2. 3.

(2) Μίκρον ἢ οὐδέν, Arist., *Eth. Nic.*, l. II, c. 4, § 3.

citadin, du magistrat et du soldat, du prêtre et du religieux, etc. Pourquoi le criminel n'aurait-il pas lui aussi un type développé par un genre de vie, un type acquis par l'habitude, et qui serait le résultat et l'effet naturel du vice encore plus que sa cause ? L'existence d'un type criminel ne prouverait donc rien, tant qu'on n'aurait pas déterminé dans quelle mesure il est cause ou effet.

L'hérédité n'est pas fatale.

Quant à la puissance de l'hérédité nous sommes bien loin de la nier (1). Mais pourquoi ne transmettrait-elle que les mauvais penchants, et non plus les tendances bonnes et ces puissances de réaction qui les doivent combattre, et parmi lesquelles se distingue le libre arbitre ? Dire que l'hérédité ne nous transmet plus le libre arbitre, c'est supposer qu'il n'existe pas dans l'inventaire de notre riche nature, et partant c'est supposer ce qui est à prouver, ou tomber dans le sophisme de la pétition de principe.

C'est en outre contredire les faits, puisque, d'après les statistiques, tous les signes du type criminel, soit les signes physiologiques, soit les anomalies anatomiques du crâne et du cerveau, se présentent aussi chez des individus honnêtes, — quoique moins fréquemment ; et que, d'autre part, les signes contraires de l'honnêteté se rencontrent parfois chez des criminels. Le type criminel, — s'il existe, — n'est donc pas une disposition *fatale* au crime ; pas plus que le type *honnête* n'est une disposition *fatale* à l'honnêteté. Et la place de la liberté, une place très large, se trouve

(1) « On connaît à ce sujet des généalogies frappantes, celles de Lemaire et de Chrétien, par exemple ; celle de la famille Yuke, comprenant 200 voleurs et assassins, 288 infirmes et 90 prostituées, descendus d'une même souche en soixante-quinze ans, leur ancêtre, Max, ayant été un ivrogne. Thomson, sur 109 condamnés, en a trouvé 50 parents entre eux, et parmi ceux-ci 8 membres d'une même famille qui descendaient d'un condamné récidiviste. » *Revue philosophique*, mars 1888, *L'anomalie du criminel*, Garofalo.

ainsi faite, à côté des tendances héréditaires, au nom même des faits allégués par les criminalistes.

Pour avoir droit de conclure à la fatalité, ils devraient nous montrer que tous ceux qui ont le type criminel sont effectivement criminels, et que ceux-là seuls sont criminels qui avaient déjà le type criminel. Or nous sommes loin de cette démonstration, ou pour mieux dire les faits de statistique la contredisent ouvertement. Le type criminel,— s'il existe,— n'est donc plus qu'une tendance, et non une fatalité inéluctable.

Allons plus loin, et accordons aux criminalistes, que, dans des cas exceptionnels, certains enfants conçus dans l'ivresse ou dans des accès de débauches ou de folie, naissent vicieux; — ce que la science pathologique ou plutôt la science des monstruosités, la tératologie, ne démontre que trop vrai. De même que, dans certains cas, la folie est héréditaire, sans qu'on ait le droit de nier l'intelligence humaine, ainsi cette monstruosité, qui est une véritable folie, ne donnerait aucun droit de nier la liberté humaine. Cas tératologiques.

Accordons encore qu'entre l'état normal et la monstruosité à laquelle nous faisons allusion, il y ait une multitude de degrés intermédiaires et de « natures malheureuses » ; comme entre l'intelligence normale et l'idiotisme il y a une multitude de degrés d'esprits faibles ; ces pauvres créatures disgraciées dès leur naissance, ne s'élèveront peut-être jamais, jusqu'à l'âge de la virilité et de la liberté parfaite : ce sont des malades (1). Dieu seul peut juger et jugera, en sa Degrés intermédiaires.

(1) Comme exemple d'enfants conçus dans des circonstances fâcheuses, M. Piat cite le cas d'un des enfants naturels de Louis XIV, conçu dans une crise de larmes et de remords de madame de Montespan, que les cérémonies du Jubilé avaient provoquée, et qui garda toute sa vie un caractère qui le fit nommer des courtisans l'enfant du Jubilé.

miséricorde, le degré de liberté et de responsabilité morale qui leur incombe. Impossible, et d'ailleurs inutile, au regard de l'homme, de scruter ce mystère de la Providence divine. Mais qu'il se garde bien de conclure de l'état anormal à l'état normal, de la maladie à la santé, de l'existence partielle des ténèbres à la négation totale de la lumière.

*
* *

Conclusion générale.

La démonstration nous paraît largement suffisante. Aux yeux de tout lecteur attentif, le prétendu conflit de la science avec le libre arbitre est déjà jugé comme il doit l'être. C'est un conflit de fait, et non de droit. Un conflit provenant de l'usage exclusif et abusif de certaines méthodes qui ne découvrent pas la liberté, parce que la liberté est un fait psychologique inaccessible à ces méthodes, ou parce qu'elles la cherchent là où elle n'est pas, dans les anomalies pathologiques. Il n'est donc pas étonnant que les savants ne la trouvent pas.

Quant à la multitude des faits allégués comme incompatibles avec l'existence du libre arbitre, il n'en est pas un seul, nous l'avons vu, qui ne puisse s'interpréter autrement que ne le font les déterministes, et qui ne reçoive une interprétation plus naturelle et plus vraisemblable, dans l'hypothèse contraire au déterminisme. Le principe conciliateur de ces faits avec le libre arbitre était aisé à découvrir.

Accord de la morale et de la science.

Nous n'en sommes donc pas réduits à la fâcheuse extrémité de ces savants qui pour sauver la science, cette déesse du jour, croient devoir sacrifier la morale, c'est-à-dire la religion, la famille et la société ; ou de ces moralistes qui croient devoir sacrifier la science pour sauver la morale. Encore moins avons-nous, comme les sceptiques, renvoyé dos à dos la science

et la morale, comme deux éternels plaideurs, également ennuyeux et également condamnables. Non, grâce à Dieu, nous croyons encore à l'existence du Vrai, comme à l'existence du Bien ; nous croyons à la science comme à la morale, également nécessaires l'une et l'autre à la vie des êtres raisonnables, à leur vie intellectuelle et à leur vie sociale, et loin de vouloir opposer ou mettre en contradiction le Vrai et le Bien, la science et la morale, nous les croyons harmonieusement unis et confondus dans une synthèse plus haute.

La science ne renferme pas à elle seule la vérité tout entière. Elle ne découvre qu'une partie de l'ordre, un aspect du monde, et fait volontairement abstraction de l'ordre moral, qui est l'aspect principal ou du moins le plus élevé, celui qui donne à l'ordre du monde sa valeur véritable et son incomparable grandeur. Un monde amoral, et partant sans liberté, serait une monstruosité et une conception inintelligible.

La morale prime la science.

Tant il est vrai que, par sa dignité, le bien moral prime tout ; et c'est là le seul sens plausible de cet aphorisme de Kant : « La raison pratique prime la raison pure (1). » C'est donc renverser les rôles de citer la liberté au tribunal de la science, alors que c'est la science qui devait comparaître au tribunal de la morale, pour se justifier des coups qu'elle a si étourdiment portés à la liberté (2).

(1) *Critique de la Raison pratique* (Barni), p. 208, 325.

(2) Autres auteurs à consulter sur le problème de la liberté : Léon Noël, *La Conscience du libre arbitre* ; E. Naville, *Le libre arbitre* ; Desdouits, *La responsabilité morale* ; G. Séailles, *Cours de Sorbonne*, 1899 ; Gardair, *Le libre arbitre* ; De Broglie, *Le Positivisme* ; Renouvier, *Critique philosophique* ; *Psychologie* ; Boutroux, *La Contingence des lois de la nature* ; Maine de Biran, *Œuvres inédites* ; Secrétan, *Philosophie de la liberté*.

DEUXIÈME PARTIE

LE DEVOIR

PRINCIPE RÉGULATEUR DE LA LIBERTÉ

La liberté ne suffit pas!

L'homme est donc libre. Sa conscience le proclame clairement ; sa raison à son tour serait impuissante à comprendre qu'il en fût autrement, et qu'une intelligence capable d'idéal, ne fût pas capable, en présence de chaque objet créé, de désirer mieux, et partant libre de refuser chacun des biens imparfaits que cette vie nous offre (1). D'autre part, c'est en vain qu'on fait appel à la science moderne pour contester ce double témoignage. La vraie science, celle qui n'outrepasse pas ses justes limites et qui n'affirme pas plus qu'elle ne sait, n'affirme rien d'inconciliable avec la liberté. Bien au contraire, si elle est modeste, elle ne craint pas de reconnaître sa complète incompétence pour diriger la vie humaine, et de faire appel à une science plus haute, qui la complète et la couronne, la science de l'action, la science morale, qui peut seule nous apprendre à bien vivre et à bien user de notre liberté.

Elle a besoin d'une règle.

C'est cette science dont il nous faut exposer les autres principes fondamentaux, car la liberté ne suffit pas à la fonder. Si la liberté pouvait choisir tout ce qui lui plaît, selon son caprice et son plaisir, sans se soucier de ce qui est bien ou mal, prescrit ou dé-

(1) « Necesse est quod homo sit liberi judicii, ex hoc ipso quod rationalis est. » S. Thomas, Ia, q. 83, a. 1 ; — 1a 2æ, q. 13, a. 6, ad 2 ; q. 24 *de Verit.*, a. 2, c.

fendu, il n'y aurait plus de science morale, et la liberté elle-même deviendrait un privilège inutile. Pour se laisser aller à son caprice, comme l'oiseau dans les airs, ou le fauve dans la forêt, pas besoin d'idéal, ni de faculté pour le poursuivre : l'appétit sensible de l'animal, l'instinct, nous aurait amplement suffi.

La liberté nous élève plus haut, elle nous introduit dans la sphère de l'activité raisonnable, l'ordre moral, qui a son principe et sa règle dans le devoir.

Le Devoir ; Analyse de ses quatre éléments.

Cet ordre moral pourrait donc se résumer en un seul mot : *le devoir*, principe régulateur de la liberté. Mais ce devoir est lui-même complexe, car il porte, à la fois, sur la fin et sur les moyens, sur les objets matériels de nos actes et sur les intentions formelles de la conscience. Aussi, pour l'étudier plus à fond, distinguerons-nous ces quatre principes constitutifs de l'ordre moral.

Il y a d'abord deux principes extrinsèques à notre activité raisonnable : une *fin dernière* à atteindre, et la *loi* qui règle les moyens pour atteindre cette fin. Puis deux principes intrinsèques et constitutifs de nos actions morales : *la bonté ou la malice* matérielle de ces actes provenant de leur nature même, et la bonté ou malice formelle provenant de la *conscience* ou de l'intention de l'agent.

Ainsi nous retrouvons dans l'ordre moral quatre causes régulatrices de la liberté. Au dehors de l'action, une cause finale et une cause exemplaire ; au dedans, une cause matérielle et une cause formelle, qui en sont les principes constitutifs.

Plan et suite du sujet.

Notre plan est d'exposer et de justifier, d'abord *directement*, dans une partie positive, ces quatre fondements de la « bonne vieille morale de nos pères » ; puis *indirectement*, dans une partie critique, par la réfutation des nouvelles morales, qui tentent vaine-

ment de se substituer à l'ancienne, et dont les luttes retentissantes ont fait jusqu'ici plus de mal que de bien à l'humanité : les morales *empiriques*, les morales *idéalistes*, enfin les diverses morales dites *indépendantes*, soit de toute idée métaphysique, soit de l'idée de Dieu, soit du devoir, soit de l'idée religieuse et chrétienne.

Ce dernier chapitre nous élèvera tout naturellement de la morale naturelle jusqu'à la morale chrétienne, et jusqu'au seuil de l'ordre surnaturel. Nous constaterons ainsi que la morale est bien « la chaîne d'or et de diamant » qui relie l'homme à son Dieu.

I

La fin dernière de l'homme.

Il est impossible à tout homme, savant ou ignorant, heureux ou malheureux, pourvu qu'il ait commencé à réfléchir et à prendre la vie au sérieux, de ne pas s'occuper de sa fin dernière. S'il se recueille un instant, s'il se met en face de ces années passées qui ont fui comme un songe, en face de ce présent qui lui échappe alors qu'il voudrait le fixer, en face de cet avenir mystérieux et inconnu qui s'étend devant lui bien au delà de la tombe; la première pensée qui surgira dans son âme anxieuse, la première question qu'il se posera sera fatalement celle-ci : *Que suis-je? D'où je viens? Où je vais?* Pourquoi ce passé, ce présent, cet avenir? Pourquoi suis-je en ce monde? Quel est le but de mon existence? Serions-nous jetés au hasard dans le tourbillon de la vie, par quelque destin aveugle et malfaisant, ou bien avons-nous un but déterminé à atteindre, et quel est ce but? Importance de la question.

Problème redoutable, qui exige impérieusement une solution moralement certaine; s'il était insoluble, il jetterait le trouble et l'incertitude la plus pénible dans nos âmes, projetterait sur toute notre vie une ombre triste, mélancolique, qui assombrirait nos joies, et ajouterait à nos maux présents le désespoir. Nécessité d'une solution.

Il nous faut une solution vraie, car si elle était fausse, nous nous tromperions de but et nous courrions à notre perte. Si au contraire nous trouvons la vraie solution, elle deviendra le point d'orientation de notre vie tout entière; comme un phare lumineux, elle éclairera nos pas, redressera notre marche, corrigera nos errements, et encouragera nos généreux efforts.

Enfin, il nous faut une solution scientifique, c'est-à-dire raisonnable et raisonnée, comme il convient à notre nature, et non pas seulement pratique, comme la foi du charbonnier.

Secours très utile des autres sciences. Mais pour atteindre à une solution raisonnée et méthodique, il ne faut négliger aucun des secours de notre raison, aucune des certitudes déjà acquises dans les différents domaines des sciences et de la philosophie. Aucune des lumières de la raison et du cœur ne doit être négligée : il n'est pas trop de « l'homme tout entier », pour atteindre à cette pleine connaissance de la destinée de l'homme.

Or, à la triple question posée, il a été déjà fait des réponses partielles :

Que suis-je ? — C'est la physiologie et la psychologie qui nous ont déjà répondu, en éclairant le mystère de notre nature complexe, matérielle et spirituelle, mortelle et immortelle : corps et âme.

D'où je viens ? — C'est la cosmologie, et surtout la théodicée, qui nous ont répondu, en nous découvrant les origines du cosmos et de l'homme, et en nous démontrant la nécessité d'un acte créateur et conservateur.

Où je vais ? — C'est la morale, qui va achever de nous éclairer sur nos fins dernières, mais à la condition, toutefois, de tenir compte des lumières déjà fournies sur les deux premières questions par les sciences que nous venons de nommer : Physiologie et Psychologie, Cosmologie et Théodicée. Vouloir isoler ici la morale des sciences limitrophes ou auxiliaires, et des solutions acquises par ces sciences, serait bien mal entendre l'autonomie de la morale, et la réduire à l'impuissance de vivre. Autant vaudrait-il retrancher à l'homme, l'air qu'il respire, la lumière qui le guide et le réchauffe, le pain qui le nourrit, le sol qui

le porte et le soutient, sous prétexte que sa dignité exige qu'il soit indépendant et autonome. Rien n'est isolé dans la nature. Au contraire, tout agit sur tout. Aussi toutes les branches des sciences humaines sont-elles à la fois distinctes et unies ; parce que toutes les vérités partielles se complètent et s'unissent dans une synthèse supérieure et totale.

Du reste, nous critiquerons plus tard la valeur de la morale « indépendante », et jugerons de l'arbre par ses fruits. Commençons, avant toute polémique, par l'exposition aussi pleine et entière que possible de la « bonne vieille morale », comme nous l'avons promis.

*
* *

Deux solutions en présence

La grave question de notre destinée est une de celles qui ne s'évite pas, nous venons de le voir, parce qu'elle s'impose, bon gré mal gré, à tout homme qui réfléchit. On ne peut éviter davantage de lui donner une solution négative ou positive. Ou notre vie a un but, ou elle n'en a aucun.

Si je suis dans ce monde pour un but à atteindre, par l'effort patient et persévérant de ma liberté, il m'importe de le savoir au plus tôt.

Si je dis, au contraire, que mon existence en ce monde est sans but, livrée au hasard, et aboutissant au néant, c'est encore une solution du redoutable problème de notre destinée. Il m'importe encore de savoir si elle est vraie, car si elle était fausse, elle serait la plus dangereuse des erreurs et aussi la plus irréparable.

Or cette dernière solution paraît à première vue tout à fait invraisemblable.

Tout être a une fin naturelle

Tout être a une fin dans la nature, quelles que soient sa petitesse et son infériorité. Comment l'être raison-

nable et libre, le plus grand et le plus élevé de tous, en serait-il dépourvu ?

Preuve ontologique.

Etre et agir sont identiques, disait Leibnitz, et cette grande parole, — surtout si l'on entend par agir, l'activité sous ses deux formes d'acte et de puissance, — est absolument incontestable. L'action est l'épanouissement de l'être ; un être qui n'aurait la puissance de rien faire ne serait bon à rien et ne serait pas intelligible. Que si tout être est bon à quelque chose, il a donc une fin ; sa puissance d'agir est donc une puissance de faire quelque chose, d'agir pour une fin.

Le rôle de la plus humble molécule chimique est du reste fixé par les lois de la chimie et de la physique ; comme les lois de la physiologie végétale ou animale fixent le rôle de chaque organe dans l'individu, ou de chaque individu végétal et animal dans son règne. S'élevant encore plus haut, la synthèse des sciences a facilement constaté une hiérarchie des fins particulières, subordonnées entre elles, et concourant à la fin universelle du monde, manifestant ainsi l'unité d'un plan général : le minéral est fait pour le végétal, le végétal pour l'animal ; tous les règnes inférieurs sont faits pour l'homme ; l'homme doit être fait lui-même pour une fin plus haute qui l'élève et l'ennoblisse. Telle est la loi ontologique ou la plus générale des êtres.

Preuve théologique.

Nous arrivons à la même conclusion, en nous rappelant que tous les êtres de ce monde ayant été ordonnés par l'Intelligence suprême, par Dieu, comme nous l'avons démontré, il a dû, dans la création, agir lui-même pour une fin raisonnable, et donner à chaque être la fin correspondante à son divin idéal, ainsi que la première impulsion vers cette fin. Ce principe interne d'activité, qui s'identifie avec l'essence de chaque être, et qui comme tout principe doit tendre à un terme, à une

fin dernière. c'est la définition même donnée par Aristote de la Nature.

Mais prenons garde cependant que, si tous les êtres sans exception tendent à une fin, seul l'être conscient, intelligent et libre, peut agir *intentionnellement, en vue* d'une fin. La pierre qui tombe invariablement vers le centre, les planètes qui décrivent leurs orbites autour de leur soleil, le germe qui évolue vers un type préfixé, végétal ou animal, se dirigent vers leur fin, aveuglément et sans le savoir ; ils sont poussés par leur nature, bien plus qu'ils ne se dirigent eux-mêmes. Tandis que l'homme peut connaître la fin qui lui est imposée, se diriger librement vers elle, par des moyens appropriés, ou bien s'en éloigner librement par sa faute.

L'homme seul a une fin morale.

Cette différence capitale, qui relève infiniment notre nature morale, au-dessus de toutes les créatures inférieures sans conscience et sans liberté, a une grande portée dans la solution du problème qui nous occupe, car si, de fait, une fin supérieure s'impose à notre raison et attire nos volontés, il suffira d'interroger nos consciences avec sincérité pour la découvrir.

*
* *

Or la réponse de la conscience n'est pas douteuse : elle nous atteste, en premier lieu, que l'homme est créé pour le *Devoir*.

I
L'homme est créé pour le *Devoir*.

Sans chercher à approfondir par des analyses savantes cette notion du devoir, — ce qui serait au moins prématuré, — il nous suffit d'en retenir le sens vulgaire. Cette grande voix de la conscience et de la raison, nous apprend que le devoir est une ligne de conduite raisonnable imposée à notre volonté par la Raison éternelle. Sans cesse elle nous dit qu'il faut

faire le bien et fuir le mal, et que ce n'est pas là un simple conseil, un idéal facultatif, mais une obligation absolue et sans condition, un « impératif catégorique ». Elle ne nous dit pas seulement : si tu veux être raisonnable et sage, fais le bien, évite le mal, elle ajoute : tu es obligé de le vouloir.

Sans doute, je puis résister à ses ordres et les violer, tandis que la pierre ne peut se refuser d'obéir à la loi de la gravitation qui l'attire vers le centre. Mais la révolte, toujours possible, de ma volonté contre le devoir, est impuissante à abolir le devoir. Après mille révoltes, le devoir n'est encore pas entamé ; il reste ce qu'il était, il réitère les mêmes ordres, revendique la même obéissance ; il demeure supérieur à tout ce qu'on lui oppose, parce qu'il est, comme nous le démontrerons, le porte-voix et l'écho de la Raison éternelle et de la Volonté souveraine.

Barrière au scepticisme honnête.

Voilà un fait d'une évidence quotidienne et universelle, qu'aucune conscience honnête et sincère ne peut nier, un fait aussi évident que le soleil qui nous éclaire, et Kant a pu justement comparer ce ciel lumineux qui éclaire la conscience de tous les êtres humains, au ciel physique étendu sur nos têtes, comme une voûte immense, qui nous inonde de ses clartés et nous domine de toute part par son écrasante immensité.

Impossible de le nier, impossible de nous soustraire à son domaine absolu. Tous les peuples, même les plus barbares, l'ont reconnu d'une manière théorique ou au moins pratique. Toutes leurs institutions politiques ou religieuses, leur littérature et leurs arts, témoignent que la notion du devoir est une idée courante, essentielle à la raison humaine. Des philosophes seuls ont pu la mettre en doute par nécessité de système.

Du reste cette dépendance absolue de ma volonté et de tout mon être à l'égard d'une volonté supérieure, n'est pas moins évidente dans l'ordre physique que dans l'ordre moral.

Notre dépendance dans l'ordre physique.

Lorsque je me recueille dans la solitude intérieure de mon âme, je sens clairement que je n'ai pas toujours existé, et que je n'ai pu me donner à moi-même l'existence et la vie. Hier j'étais dans le néant, et aujourd'hui même une autre volonté que la mienne me soutient au-dessus de l'abîme ; je ne puis commander à mon gré aux battements de mon cœur ; je ne suis point le maître de ma vie ni de ma mort : impossible d'ajouter un cheveu à ma tête, d'ajouter une seconde à celle qui sera pour moi la dernière.

Ma contingence est donc manifeste, je suis un être dépendant ; j'appartiens à Celui qui m'a créé et qui me donne la vie goutte à goutte, comme l'ouvrage appartient à l'ouvrier, comme le vase d'argile appartient au potier. Dieu lui-même, malgré sa toute-puissance, ne pourrait me soustraire un instant à cette dépendance, ni permettre un seul moment qu'un effet fût indépendant de sa cause, une créature de son créateur : car ce sont là des relations essentielles.

Notre dépendance dans l'ordre moral.

Absolument dépendant dans l'ordre physique, il n'est pas étonnant que je le sois aussi dans l'ordre moral. L'homme est sans doute une créature intelligente et libre, mais cette liberté, bien loin d'être un signe d'indépendance, est l'image et la signature inimitable du divin ouvrier sur son ouvrage, pour en proclamer la propriété. Si à l'œuvre on reconnaît l'artisan, à notre volonté libre, on reconnaît la marque de l'intelligence et de la liberté suprêmes. Notre liberté porte donc en elle-même le signe de sa dépendance ; elle le sent, elle le voit, elle le proclame dans sa soumission volontaire au devoir, qu'elle ne peut

renier sans se mentir à elle-même ; elle est donc créée pour le devoir. Je ne crois pas qu'on puisse trouver une vérité mieux établie et d'une manière plus saisissante que celle-là. Après avoir tout nié, même l'existence du monde et de ses semblables, le sceptique est bien forcé de vivre et d'agir ; aussi bon gré, mal gré, doit-il s'incliner devant les nécessités de l'action, dont la première est de régler les actions par la loi du devoir. La prétendue impuissance de la raison se trouve ainsi contredite par la nécessité d'agir, puisqu'on ne peut agir et vivre sans penser. En sorte que la nécessité de l'action et du devoir devient ainsi la dernière barrière aux flots envahissants du scepticisme universel.

*
* *

II L'homme est créé pour le *Bonheur.*

Le Devoir est donc bien pour l'homme un but universel, embrassant sa vie tout entière, puisqu'aucune de ses actions réfléchies ne peut s'y soustraire, mais est-il bien une fin dernière, ou seulement une fin subordonnée à une fin plus haute ? En d'autres termes, est-ce que le devoir nous est imposé pour le devoir, ou bien pour autre chose ; est-il vraiment fin dernière ?

Les partisans stoïques du « devoir pour le devoir », ne manquent pas, même de nos jours. Mais avant de critiquer une doctrine si sévère et si peu humaine, nous continuerons l'exposé commencé de la « bonne vieille morale ».

Interrogeons donc encore une fois la conscience humaine ; après nous avoir proclamé que l'homme est fait pour le devoir, elle nous attestera avec non moins d'évidence qu'il est fait aussi pour le bonheur, car toutes les inclinations de sa nature soupirent après le bonheur. Il est la racine de tous nos désirs, le principe

et le moteur apparent ou caché de toutes nos actions, le point d'orientation de notre vie tout entière.

Impossible à un être humain de se soustraire à cette loi de la gravitation universelle des âmes vers la félicité parfaite. S. Thomas et S. Augustin l'ont redit après Aristote : *Beati certo omnes esse volumus* (1). Ceux-là mêmes, — et ils sont nombreux, — qui s'égarent et se trompent sur la nature du véritable bonheur, sont unanimes à le vouloir et à le rechercher ; les en éloigner serait leur faire violence.

Qu'est-ce donc que le vrai bonheur? Il nous importe d'être fixés au plus tôt sur la signification de ce mot mystérieux, et de rechercher quel est l'objet qu'il désigne. Qu'est-ce que le bonheur?

Le bonheur par fait, nous disent les philosophes, à la suite de Boece, est la possession assurée et tranquille d'un bien, capable de rassasier tous nos désirs et à la portée de tous les hommes de bonne volonté (2).

Il est clair, en effet, que si ce bien ne pouvait rassasier pleinement les aspirations de l'homme, il serait incapable de faire son bonheur parfait ; — que si sa possession loin d'être paisible et assurée, était troublée et incertaine, l'anxiété et le trouble qu'il produirait dans l'âme empoisonneraient son bonheur ; — enfin, un bonheur qui ne serait pas à la portée de tous les hommes, et qui pourtant serait la fin dernière de

(1) S. Augustin, *de Trinit.*, l. 13, n° 4. — Cf. Aristote, *Mor. Nic.*, l. I, ch. 4, § 8 ; liv. I, ch. 10, § 7 ; liv. X, ch. 6, § 1. « Le bonheur est la fin de toutes les actions de l'homme » (B. S. H.). — S. Thomas, *Sum. theol.*, 1ª 2æ, q. 13, a. 6, etc.

(2) « Status omnium bonorum aggregatione perfectus ». Boetius, *Consolat. phil.*, III, 2. — « Nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturæ ». S. Th., 1ª, q. 62, a. 1. — « Beatitudo est perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludens et omne desiderium implens ». S. Th., 1ª 2æ, q. 5. a. 3. — « Beatus est qui habet omnia quæ vult ». S. Augustin, *de Trinitate*, l. 15, cap. 5.

tous les hommes, ne serait que chimère et contradiction.

A la lumière de cette définition, examinons les biens incapables de procurer à l'homme le parfait bonheur. Procédant par voie d'élimination, après avoir vu où il n'est pas, nous découvrirons plus facilement où il doit être.

Il n'est pas dans les biens corporels.

Les sensualistes et les épicuriens, anciens et modernes, ont placé le bonheur de l'homme dans les jouissances que donnent les biens du corps, soit intérieurs, comme la santé, la force physique, la volupté, soit extérieurs, comme les richesses, le luxe de la table ou des habits, etc.

Mais cette conception grossière du vrai bonheur mérite à peine une réfutation. Les biens du corps, étant inférieurs à ceux de l'âme, doivent être subordonnés, loin d'être une fin dernière. A quoi bon les richesses, par exemple, si l'on n'a ni la paix de la conscience, ni les joies de l'amitié, ni l'estime des honnêtes gens ? or ces biens ne se peuvent acheter. Les biens corporels sont donc insuffisants à rassasier les plus nobles aspirations de notre âme ; s'ils étourdissent les sens, ils laissent l'esprit et le cœur vides et affamés ; loin d'exclure tout mal, comme l'ignorance et le vice, ils les favorisent au contraire ; enfin ils ne sont ni stables, ni exempts de sollicitude, ni à la portée de tous, car il ne suffit pas de la bonne volonté pour être riche ou bien portant.

Ni dans certains biens de l'esprit.

Moins grossière, sans doute, mais non moins erronée, est l'opinion de ceux qui, à la suite de Zénon, placent le vrai bonheur dans les biens de l'esprit, soit extérieurs comme l'honneur, la gloire, le pouvoir ; soit intérieurs comme les biens intellectuels et les joies artistiques.

La gloire humaine, le pouvoir et les honneurs qui

en sont parfois les effets, quoiqu'ils soient plus précieux que les biens matériels, ne sauraient pourtant constituer le vrai bonheur. Trop souvent ce bonheur et cette gloire sont mensongers, soit qu'ils reposent sur de fausses vertus et de faux mérites, soit qu'ils n'expriment qu'une admiration feinte ou une sincérité douteuse. Lors même qu'ils seraient sincères et mérités, tout leur prix vient du mérite réel dont ils sont le signe et la reconnaissance publique ; c'est donc dans le vrai mérite qu'il faudrait chercher le bonheur, plutôt que dans un de ses effets accidentels et extrinsèques. Aussi les âmes nobles cherchent-elles à être vertueuses plutôt qu'à le laisser paraître, et font-elles plus de cas du témoignage de leur bonne conscience que des applaudissements des hommes.

Du reste, rien de moins certain et de plus éphémère que la gloire de ce monde. L'opinion des foules est d'une mobilité qui déconcerte les pronostics des plus habiles, et qui tient dans une perpétuelle inquiétude aussi bien ceux qu'elle exalte que ceux qu'elle abaisse, dans son flux et son reflux quotidien. Bien fou qui voudrait lier son bonheur aux caprices de ses faveurs ; celles-ci du reste ne sont pas à la portée de tous, et bien petit est le nombre des favoris qui peuvent y prétendre. Elles ne sont donc pas le vrai bonheur, fin dernière de tous les hommes.

Est-il dans la science et la vertu ?

L'école stoïque, qui place le vrai bonheur dans les biens spirituels intérieurs à l'âme, tels que la science et la vertu, s'approche davantage de la vraie solution, sans l'atteindre toutefois.

La science humaine, telle qu'un seul esprit peut espérer l'acquérir sur cette terre, est si limitée et si pleine de ténèbres, qu'on a pu dire justement que plus nous devenons savants, plus nous prenons conscience de l'immensité et de la profondeur de notre igno-

rance, à ce point qu'on a vu les plus grands génies, comme Newton, finir par dédaigner leur propre savoir, pour s'abîmer et s'anéantir devant les profondeurs insondables de la science infinie de Dieu. La science humaine est donc incapable de rassasier l'esprit de l'homme, et de faire le vrai bonheur d'une élite d'intellectuels, à plus forte raison du vulgaire qui ne peut y prétendre.

A la vertu, au contraire, tous les humains pourraient et devraient prétendre ; mais hélas ! que de difficultés, que de luttes au dedans et au dehors : et ce combat perpétuel est-il vraiment cette vie bienheureuse que cherche notre cœur ? Ah ! sans doute, ce combat pour la vertu, d'une âme luttant contre elle-même, triomphant de ses propres défaites et grandissant au-dessus d'elle-même, est d'une noblesse et d'une grandeur incomparable. S'il a un côté pénible qui ne sourit pas à la nature, il n'effraie, avouons-le, que cette partie de nous-même que nous traînons avec nous et malgré nous, ce qu'il y a de vulgaire, de bas, de déréglé dans notre nature déchue, tandis qu'il attire au contraire tout ce qu'il y a en nous de généreux, de pur et d'élevé. Quels ont été nos jours les plus heureux, sinon ceux où nous avons lutté et souffert pour le devoir et la vertu !

Nécessité d'une autre vie.

Cependant, ne craignons pas de le reconnaître : ce bonheur de la bonne conscience, ces larmes de joie au milieu des épines du devoir qui ensanglantent notre vie, ne sont pas encore la vie bienheureuse, loin de là, mais seulement un avant-goût et un prélude des joies éternelles, une préparation à la vie véritable.

Ici-bas, la solution de l'énigme redoutable resterait incomplète, car la sanction de la justice et de la bonté divines, soit pour les bons soit pour les méchants, y est à peine ébauchée ; il faut qu'elle se prolonge au

delà. Dieu le doit à sa puissance, à sa sagesse, à sa bonté, comme à sa justice.

Assurément Dieu était assez puissant pour nous créer, non seulement pour un bonheur incomplet, mais encore pour un bonheur parfait. D'un côté, Dieu possède en lui-même assez de biens pour rassasier pleinement tous les désirs de sa créature, puisqu'il est le bien infini : d'un autre côté, il ne répugnait nullement que le Créateur invitât des créatures, pauvres et misérables sans doute, mais après tout capables d'amour et de reconnaissance, à partager un jour son bonheur et sa béatitude. Dieu la doit à sa puissance.

Le pouvant, je ne crains pas de le dire, il le devait à sa sagesse. Dieu, en effet, nous a créés pour le devoir. Mais s'il n'avait pas attaché à l'accomplissement toujours pénible du devoir, la récompense et le bonheur ; si le bonheur n'eût pas été le fruit naturel et savoureux du devoir, ce devoir serait devenu pour l'homme un labeur à la fois pénible et stérile, qu'il eût été partant déraisonnable d'imposer à sa conscience. Bien plus, il serait devenu sans attrait, et moralement impossible, pour la majorité du genre humain. L'expérience, en effet, démontre que l'espérance est le grand ressort de l'activité et du labeur, et que sans l'espoir légitime de cueillir la moisson, jamais l'homme n'ensemencerait la terre à la sueur de son front. Dieu le doit à sa sagesse.

J'ajoute que Dieu le devait encore à sa justice et à sa bonté. Pouvant nous créer pour un labeur honorable et fructueux, il y aurait eu, ce me semble, une sorte de cruauté à nous créer pour un labeur stérile et pour les larmes. Nous aurions pu lui dire avec raison : Pourquoi nous avoir mis au cœur ces nobles désirs d'infini, cette soif ardente de parfait bonheur, et nous laisser consumer en vains et stériles efforts ; pourquoi avoir creusé dans nos cœurs un abîme insondable, Il le doit à sa justice, à sa bonté.

que le philosophe païen lui-même reconnaissait infini (1), si vous n'aviez pas l'intention de le combler vous-même, un jour, ô mon Dieu ? Il valait mieux ne pas nous appeler à la lumière, ne pas nous tirer du néant ; du moins nous n'aurions jamais connu le supplice des larmes et du malheur sans espérance !

Non, Dieu est trop bon, trop juste, trop sage, pour nous avoir traités de la sorte. En nous créant pour le devoir, il nous a créés pour le bonheur. Que si nous sommes fidèles au devoir, le bonheur nous sera fidèle ; les biens éphémères d'ici-bas ne seront pas le dernier mot des communications divines. Tôt ou tard, quelles que soient nos épreuves ici-bas, aurions-nous subi les persécutions les plus injustes, versé notre sang et donné notre vie pour une noble cause, rien ne sera oublié ni perdu. Notre courage aura sa récompense, notre héroïsme sa gloire immortelle. Toutes les aspirations légitimes de notre être seront rassasiées pour des jours éternels.

Bonheur et vertu inséparables.

Ainsi le bonheur est finalement lié au devoir. Du reste rien de plus raisonnable, puisque le devoir accompli, c'est l'ordre, et que l'ordre c'est la paix et le bonheur : *pax est tranquillitas ordinis*. Et l'expérience démontre que cet ordre divin, qui s'épanouit pleinement dans l'autre vie, commence à se dessiner dès ici-bas, et que Dieu permet au juste, sinon de boire à pleine coupe au parfait bonheur, du moins d'y tremper ses lèvres aussi souvent qu'il est nécessaire pour ranimer son amour du devoir, et raffermir son courage à l'accomplir.

*
* *

Mode de la Béatitude future.

Allons encore plus loin et montrons que la raison

(1) « Infinito concupiscentiæ existente, homines infinita desiderant. » Aristote, *Politiq.*, liv. 1, ch. 6.

nous laisse entrevoir la manière dont la béatitude pourra envahir les puissances de notre âme.

La Psychologie, en analysant la nature de l'intelligence humaine, nous a montré cette faculté orientée vers le *vrai universel*. Toujours et encore plus de lumière et de vérité ! c'est la naturelle ambition de notre esprit. Notre œil corporel se fatigue des rayons du soleil ; l'œil spirituel de l'intelligence ne dit jamais : c'est trop, ni c'est assez !

De même pour notre volonté. Orientée vers le *bien universel*, elle ne se peut rassasier d'aucun bien limité et fini, et partout où elle rencontre un nouveau rayon d'un nouveau bien, réel ou apparent, elle se sent attirée toujours et sans fin.

En sorte que la caractéristique de ces deux facultés qui spécifient l'être raisonnable, l'intelligence et la volonté, c'est d'être orienté vers l'Infini, la Vérité infinie, la Bonté infinie, c'est-à-dire Dieu lui-même.

Et qu'on ne dise pas que nous jouons sur les mots, et qu'il s'agit ici seulement d'indéfini, et nullement d'infini. L'objection serait bien superficielle.

Objet vraiment infini.

Sans doute, on peut dire que la capacité de ces deux facultés est indéfinie, sans fin, puisqu'aucun objet fini ne l'épuise ou ne la rassasie ; mais ce serait un non-sens d'ajouter qu'un objet indéfini suffirait à remplir cette capacité. Un objet indéfini et indéterminé est une pure négation ou abstraction, sans réalité, incapable partant d'attirer et de rassasier notre âme, incapable de jouer aucun rôle actif et réel, surtout celui de fin dernière et de centre d'attraction universelle. Il faut donc que ce centre d'attraction, ce premier moteur comme fin dernière, qui n'est ni le bien fini, ni le néant, ni l'indéfini, soit un véritable infini, un absolu dans le sens rigoureux de ce mot, c'est-à-dire Dieu lui-même (1).

(1) « Impossibile est, beatitudinem hominis esse in aliquo bono

Ainsi se justifie cette inquiétude divine, cette soif inaltérable du divin, qui tourmente l'humanité, et qu'un de ses plus grands génies exprimait par ces paroles célèbres : « C'est pour vous, o mon Dieu, que vous nous avez faits, et notre cœur sera inquiet, jusqu'à ce qu'il se repose en vous ! (1). »

Le Vrai, Le Bien, Le Beau.

Ainsi s'explique, en même temps, le mode futur de notre béatitude. Nos facultés les plus élevées ne pouvant être rassasiées que par un objet infini, c'est la Vérité même qui illuminera notre intelligence ; la Bonté même qui ravira notre cœur ; la Beauté même qui transfigurera notre être tout entier, car le Bien suprême ne peut envahir les puissances supérieures, sans béatifier par extension toutes les puissances subordonnées, et l'être humain tout entier (2).

Suivant une pensée profonde d'Aristote, que S. Thomas n'a pas oublié de mettre en lumière (3), l'essence du bonheur est dans la perfection de la faculté la plus haute appliquée à son objet le plus parfait. Connaître et aimer Dieu, de la manière la plus parfaite qu'il soit possible à la raison, telle sera donc l'essence de la béatitude éternelle.

creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum ... Objectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale ; quod non invenitur in aliquo creato, sed in solo Deo. » S. Thomas, 1a 2æ, q. 2, a. 8. ; *Contra Gent.*, III, 18, 25 ; Suarez, I, ch. V, I. 6, 7.

(1) S. Augustin, *Confess.*, liv. 1, ch. 1.

(2) Sans excepter notre être corporel : « ex beatitudine animæ fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur » (S. Th., 1a 2æ, q. 4, a. 6). — Mais nous ne parlons ici que de la fin *naturelle* et non de fin *surnaturelle* que la foi promet au chrétien, et qui doit consister, dans une vision intuitive de Dieu, incomparablement plus parfaite que la connaissance abstraite philosophique, seule possible à la raison dans l'ordre naturel.

(3) S. Thomas, 1a 2æ, q. 3, a. 5 ; — q. 4, a. 1 et 2 ; — 1a, q. 62, a. 1 : — q. 64, a. 1 ; — *Contr. Gent.*, III, 44. — Cf. Aristote, *Eth., Nic.*, liv. I, ch. 4, fin ; — liv. VI, ch. 10, § 6 : — liv. X, ch. 7, § 1, 7, 8, 9 ; — liv. X, ch. 8, § 7 ; — liv. X, ch, 9, § 5 (B. S. H).

Ainsi ces deux vérités : l'homme est fait pour le devoir, l'homme est fait pour le bonheur, loin de s'opposer, se combinent en se subordonnant dans une harmonieuse unité. Car il n'y a pas deux fins, il n'y en a qu'une.

Il nous reste à montrer un troisième côté du même problème ; ces deux fins elles-mêmes se subordonnent à une fin supérieure encore plus haute : la gloire de Dieu.

*
* *

III
L'homme est créé pour la *Gloire de Dieu.*

Le but suprême que Dieu s'est proposé en nous imposant le devoir et en nous promettant le bonheur, a été de glorifier son saint nom. C'est là un nouveau point de vue qui achèvera de nous éclairer sur la destinée de l'homme.

La gloire, qui consiste à être connu et loué, suppose des qualités éminentes dans celui qui est glorifié ; et, dans ceux qui glorifient, la connaissance, l'estime, la louange de ces qualités.

Quand donc j'affirme que Dieu nous a finalement créés par sa gloire, je veux dire qu'il nous a créés pour nous manifester ses perfections infinies, et pour recevoir de nous l'estime et la louange qui leur sont dues.

Rien de plus raisonnable. Le père n'a-t-il pas droit d'attendre des fils qu'il a engendrés l'honneur et le respect ? Le bienfaiteur insigne n'a-t-il pas droit à la reconnaissance ? L'artiste, l'homme de génie, à l'admiration et à la célébrité ? Or Dieu est père bien plus que toutes les créatures qui participent à sa paternité ; il est l'auteur de tous les biens ; il est l'artiste suprême dont le chef-d'œuvre inimitable défie tous les artistes et tous les savants.

Or la gloire de Dieu sera le résultat naturel du de-

Conséquence du devoir accompli.

voir accompli. L'homme qui se soumet au devoir honore, en effet, la majesté du maître qui l'impose, confesse sa propre dépendance, incline tout son être devant la sagesse du Tout-Puissant, et c'est là précisément glorifier Dieu. Rien ne peut le glorifier autant en ce monde que de voir un être intelligent et libre humilier devant Lui son orgueilleuse raison et sa fière liberté. Et s'il nous était donné de voir, non seulement un homme, mais l'humanité tout entière s'inclinant ainsi librement et avec pleine conscience devant la sagesse et la puissance de son Dieu, nous comprendrions tout ce que vaut de gloire à Dieu cette acceptation libre du devoir. Il n'est point d'hymne comparable à cette harmonie des intelligences et des cœurs librement soumis à la loi du devoir.

Conséquence du bonheur de l'homme.

La gloire de Dieu sera aussi la conséquence naturelle de notre bonheur, comme elle l'est de notre soumission au devoir. Soit parce qu'un cœur noble et généreux trouve son bonheur et sa gloire à faire des heureux, soit parce que notre béatitude doit consister précisément à connaître, aimer, louer les perfections divines, selon toute la capacité et l'énergie de nos puissances. Or n'est-ce pas là le plus haut degré de gloire que nous puissions rendre à Dieu ?

Il est donc bien vrai que nous sommes créés pour la gloire de Dieu. Qui que nous soyons, chétives créatures, nous sommes investis de la noble mission de le glorifier. Oh ! comme cette mission relève à nos yeux le devoir, comme elle embellit le bonheur !

Synthèse des fins dernières.

Le devoir n'est plus une servitude, un abaissement humiliant et pénible ; il est un acte de religion, un hymne de louange et de gloire, dont rien n'égale l'expression et la beauté. Servir Dieu, c'est régner : *cui servire regnare est.*

Le bonheur, s'il n'eût tourné qu'au profit égoïste

de l'homme, eût perdu de ses charmes ; il eût été découronné et flétri. En vérité, ce n'eût pas été la peine de tant travailler, uniquement pour de si chétives créatures ; mais en travaillant pour elles et pour nous, nous travaillons pour la gloire de Dieu, qui veut bien trouver son bonheur et sa gloire à faire des bienheureux, à associer d'indigentes créatures au festin de sa béatitude : *Salus creaturæ lucrum est Creatoris.*

La gloire de Dieu projette ainsi sur le devoir et sur le bonheur de l'homme des clartés nouvelles, qui transfigurent et agrandissent les horizons de cette terre, et rehaussent infiniment le prix de notre vie.

Admirable triologie.

Lorsqu'on a bien compris ces trois mots, les plus beaux du langage humain : le Devoir, le Bonheur, la Gloire de Dieu, on a compris quelle est la fin de l'homme, unique et triple à la fois. Ces trois mots expriment Dieu lui-même : Dieu obéi, Dieu possédé, Dieu glorifié. Ils expriment aussi la hiérarchie et l'ordre des ascensions de l'âme vers son Dieu : le bonheur est la suite du devoir ; la gloire de Dieu est la suite de l'un et de l'autre, c'est le terme final inséparable des deux premiers.

Le bonheur pour le bonheur eût été un odieux égoïsme ; le devoir pour le devoir, un formalisme stoïque et chimérique. Mais le bonheur par le devoir et pour la gloire de Dieu, c'est une ambition bien ordonnée et légitime ; plus que cela, c'est une ambition obligatoire que nous ne pouvons décliner, car c'est l'ordre voulu de Dieu, ordre qu'il ne peut même pas ne pas vouloir, parce que tel est l'ordre essentiel et raisonnable des choses, que notre bonheur soit subordonné au devoir et à Dieu, comme à son principe et à son terme.

Admirable sagesse des conseils de Dieu, qui a ainsi concilié ce qui paraissait inconciliable : l'amour du

bonheur et du bien absolu, les intérêts de l'homme et les intérêts de Dieu, qui semblent désormais confondus ou si indissolublement unis, que l'homme pourra dire à son gré qu'il est créé ou pour le Devoir, ou pour le Bonheur, ou pour la Gloire de Dieu, — ces trois mots devenant synonymes, ou exprimant trois aspects de la même réalité : Dieu se communiquant à l'homme dans le temps et dans l'éternité, dans l'épreuve et la béatitude.

* * *

Quelques difficultés :

Malgré son élévation et sa beauté incontestables, qui en font encore mieux ressortir la vérité, cette doctrine de la fin de l'homme a soulevé dans l'esprit de plusieurs adversaires quelques difficultés auxquelles nous tenons à répondre brièvement.

1. Le progrès sans fin.

Et d'abord, certains partisans du progrès indéfini nous ont demandé s'il ne vaudrait pas mieux n'assigner aucun terme final à l'ascension humaine vers la perfection et le bonheur : ce qui serait la négation même de la fin dernière que nous venons d'établir. L'homme serait toujours en voie d'arriver et n'arriverait jamais.

Notre réponse sera différente, suivant qu'on voudrait appliquer l'idée de progrès indéfini à l'humanité elle-même prise dans son ensemble, ou bien à chaque individu.

Dans le premier cas, nous pourrions demeurer indifférents, devant la croyance au progrès sans fin de l'humanité, puisqu'elle ne touche pas à notre thèse de la destinée individuelle de chaque homme. Nous ferons remarquer toutefois que si la loi du progrès est incontestable, — et c'est sur cette loi supérieure aux individus que nous nous sommes appuyé nous-même pour démontrer le fait de la Providence divine,

— rien n'autorise toutefois à dire que ce progrès sera continu et sans terme. Toutes les données des sciences cosmologiques démontrent au contraire que la vie terrestre aura une fin, comme elle a eu un commencement, et que le progrès de l'humanité s'arrêtera avec l'humanité elle-même.

Quant au progrès sans fin pour chaque individu, nous n'hésitons pas à nier la possibilité de cette hypothèse.

D'abord il est contradictoire de proposer à la volonté raisonnable une série indéfinie de fins, dont aucune ne serait la fin dernière. On appelle fin dernière celle qui est voulue par elle-même et à laquelle se rapportent toutes les autres fins intermédiaires et tous les moyens. Ainsi si je veux un remède pour recouvrer la santé, la santé pour pouvoir travailler, le travail pour gagner de l'argent, l'argent pour pouvoir vivre, ce dernier motif sera la fin dernière de mon acte ; il joue dans la série des fins subordonnées, un rôle analogue à celui du premier moteur (1) ; c'est lui qui donne l'orientation au désir et à l'exécution. Si, au contraire, vous le supprimez, il n'y a plus de but, et partant plus de désir, ni d'action, car il ne peut y avoir d'action réfléchie et intentionnelle sans un but. Ainsi si vous supposez que A est voulu pour B, B pour C, C pour D... et ainsi de suite sans terme, vous supprimez le terme de l'action, et partant l'action elle-même, car on ne peut ordonner des moyens qu'en vue d'une fin.

Mais, me dira-t-on, ne suffirait-il pas de nous proposer une fin dernière *idéale*, qui pourrait, sans avoir **Fin idéale ne suffit pas**

(1) « Ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primus movens. » S. Thomas, 1a 2æ, q. 1, a. 6 ; *Contra Gent.*, l. III, c. 2, 17 ; Suarez, *De fine hom.*, disp. III, sect. 1.

jamais de réalité, jouer le rôle de fin dernière et attractive ?

Je réponds que si vous supposez cet idéal impossible et à jamais irréalisable, il ne pourra jamais faire vouloir une volonté raisonnable, car on ne peut vouloir ce que l'on connaît être impossible (1). D'autre part, il est contradictoire de supposer qu'un bien, même idéal, reconnu impossible pour l'homme, et partant disproportionné à la nature humaine, soit le bien naturel, le terme dernier de la nature humaine. Le bien d'un être, c'est ce qui est bon pour lui, ce qui peut le compléter et le rendre parfait ; un bien idéal inaccessible et à jamais irréalisable ne peut jouer ce rôle sans une contradiction flagrante.

Du reste pratiquement, la vie terrestre ayant une fin pour tous les individus, ce progrès indéfini vers la perfection et le bonheur ne pourrait se continuer que par des transmigrations d'âmes ou des réincarnations, qui nous conduiraient aux rêveries de la Palingénésie ou de la Métempsychose, et à la négation des sanctions éternelles et définitives, dont la justice divine ne peut se passer.

*
* *

2. Le désir de bonheur chez les animaux.

Une autre difficulté regarde la portée de ce sentiment constitutif de notre nature, qui oriente toutes nos aspirations vers le bonheur parfait. Ne trouvons-nous pas ce désir d'être heureux jusque chez les animaux les plus dégradés, et s'il est capable de prouver la vie future ne faudrait-il pas l'admettre pour les animaux aussi bien que pour l'homme ?

Cette objection que l'on s'étonne de trouver chez des écrivains distingués, comme M. Taine, est facile-

(1) « Nihil enim movetur ad id, ad quod impossibile est pervenire. » S. Thomas, *Contra Gent.*, l. III, c. 2.

ment résolue pour le philosophe qui n'a pas oublié la distinction essentielle entre l'homme et la bête (1).

Il est faux que l'animal puisse, comme nous, soupirer après le bonheur parfait, puisqu'étant incapable d'idée générale et d'idéal, il ne sait ce que c'est que le bonheur et la perfection. Comment désirerait-il ce qu'il ignore et ce qu'il ne peut même pas connaître? Sans doute, l'animal jouit et souffre, sans toutefois se rendre compte qu'il est heureux ou malheureux ; et nous avons toujours repoussé la théorie cartésienne de l'animal-machine. Que s'il jouit et souffre, son instinct doit le porter à fuir la souffrance et à chercher le plaisir ; mais un instinct est une puissance aveugle et irréfléchie, dont l'animal ne peut avoir conscience et se rendre compte. Un estomac aussi jouit et souffre, il a des besoins concrets, mais il n'a aucun besoin d'idéal, aucune faim, aucune soif de perfection et de bonheur parfait.

Borné à sa destinée terrestre.

Du reste, l'animal n'est pas une personne morale, à qui Dieu puisse faire des promesses de bonheur céleste. Il n'a ni vertus ni vices, que Dieu puisse récompenser ou punir. Loin d'être une personne, il est plutôt une chose faite pour le service de l'homme. Telle est donc sa destinée toute terrestre, il n'y a aucune raison de lui en supposer une autre supérieure à sa nature.

*
* *

Une troisième difficulté a été tirée de la fin toute céleste que nous avons assignée à l'homme ; il semble qu'étant fait pour une autre vie, il soit moins apte à

3. Fin de l'homme trop céleste.

(1) S. Thomas, *Contra Gent.*, liv. III, ch. 112. — Cf. Aristote, « Nous ne pouvons appeler heureux, ni un cheval, ni un bœuf... car aucun d'eux n'est capable de la noble activité que nous assignons à l'homme ». *Mor. Nic.*, liv. I, ch. 7, § 9 ; liv. X, ch. 8, § 8 ; *Mor. Eud.*, liv. I, ch. 7, § 3 (B. S. H.).

la vie terrestre; qu'étant obligé de lever la tête vers le ciel, il soit exposé à trop oublier la terre et les intérêts matériels. Le progrès et la prospérité temporelle des nations ne pourraient-ils pas souffrir d'un idéal si élevé et si céleste? Ce qui semblerait confirmer cette crainte, c'est qu'une multitude de saints personnages, mus par la force logique du principe, ont méprisé les biens terrestes, et, devenus pauvres volontaires, ont quitté même la société des hommes pour se retirer dans les déserts, et ne penser qu'au ciel.

L'excès n'est pas à redouter.

Le fait est incontestable, mais incomplet. L'histoire ajoute que l'exemple des saints qui ont quitté le monde n'a jamais été contagieux au point qu'on ait jamais vu les cités désertes, les marchés abandonnés, le commerce et l'industrie paralysés. Pas plus que l'exemple de la chasteté volontaire n'a été une menace pour la perpétuité du genre humain. Ces exemples héroïques sont le « sel de la terre », suivant la parole du Maître. Il y aura toujours assez d'exemples contraires et opposés ; il y aura assez de tendances à l'amour des richesses et du bien-être, à la corruption individuelle et collective, pour comprendre le rôle éminemment social de ce sel divin de l'héroïsme et de la sainteté, qui relève le niveau de la moralité, et l'empêche de trop déchoir : la sainteté est comme un arôme qui conserve ou rectifie les mœurs publiques.

Mais, hâtons-nous de le remarquer, les conclusions héroïques que les saints ont tirées du principe de la fin dernière, précisément parce qu'elles sont héroïques, ne sont pas obligatoires, et dépassent tellement la vertu moyenne du commun des hommes, qu'elles ne peuvent devenir la pratique générale. L'excès prévu par l'objection n'est donc pas à redouter.

Mais il y a plus, et nous croyons que la pensée de notre fin dernière, si elle était plus habituelle à l'esprit des hommes, serait un puissant ressort de civilisation et de progrès, soit moral, soit même matériel. Quel est, en effet, le grand obstacle à la constance de ces progrès, sinon la paresse, l'inconduite, l'immoralité, en un mot tous ces désordres que seule la pensée de notre fin dernière et des sanctions éternelles peut arriver à endiguer et à réprimer. Le Sage disait : « pensez à votre fin dernière et vous ne pècherez jamais ». Il avait mille fois raison. Tous les désordres et tous les crimes qui enrayent la marche de la prospérité des peuples, viennent de ce qu'on n'y pense plus, et, ce qui est pire encore, de ce que l'on n'y croit plus, au moins d'une foi pratique. Pensée moralisatrice.

Que si, dans une nation, l'immense majorité des citoyens étaient vraiment convaincus que telle est leur fin dernière, s'ils savaient lever leur tête vers le ciel, au lieu de la tenir constamment courbée sur la matière, ils seraient des hommes de devoir, fidèles à tous leurs devoirs individuels et sociaux, partant ils seraient laborieux et tenaces au travail intellectuel ou manuel, amis de la sobriété, de l'ordre, de l'épargne, de la discipline et de toutes les vertus civiques, ils seraient aussi patients et courageux dans les épreuves et les souffrances de la vie. Cette nation aurait des citoyens d'élite, dont les forces naturelles seraient ainsi centuplées pour l'avancement des lettres, des sciences, des arts et de l'industrie, en un mot pour toutes les grandes œuvres qui font les peuples puissants et prospères. Son rôle social.

C'est en regardant briller l'étoile polaire que le matelot avance vers le port ; c'est en l'oubliant qu'il court aux abîmes.

Inutile d'ajouter une fin terrestre.

Il est donc inutile, comme l'ont fait certains penseurs, d'ajouter à la fin céleste, qui est notre fin dernière, une fin secondaire et subordonnée, une fin terrestre, pour ainsi dire, qui serait la prospérité de la nation ; cette prospérité matérielle et temporelle, outre qu'elle ne saurait être obligatoire pour tous, est un résultat qui découle naturellement de l'accomplissement par tous de tous nos devoirs individuels et sociaux. Il suffit de mettre au nombre de ces devoirs, comme l'ont fait Aristote et S. Thomas, le soin de sa santé, la loi du travail, le soin d'acquérir une quantité de biens extérieurs utile à la vertu (1); en un mot, il suffit d'aimer le devoir dans son intégrité : tout le reste nous sera donné par surcroît.

L'homme ne peut avoir deux destinées ; il n'en a qu'une seule, qui suffit à son bonheur dans cette vie et dans l'autre.

*
* *

4° Difficulté : *L'Eudémonisme*

Mais la plus grave difficulté, ou du moins la plus spécieuse, a été tirée par les disciples de Kant du caractère *eudémonique*, que ces fins dernières donnent à notre morale.

Une morale qui permet à l'homme, et même lui ordonne, d'orienter sa vie vers le Bonheur véritable, τὴν εὐδαιμονίαν, et de rechercher ainsi dans ses actions son propre intérêt, même en le subordonnant au devoir et à Dieu, — est-elle une morale vraiment pure et désintéressée ? Sans doute, on ne reproche pas à cet Eudémonisme d'être une forme déguisée de l'égoïsme, — ce

(1) S. Thomas met au nombre des conditions du bonheur terrestre : « bonam dispositionem corporis, aliqua bona exteriora et societatem amicorum... non quasi de essentia beatitudinis (hujus vitæ) existentia, sed quasi *instrumentaliter* deservientia beatitudini, quæ consistit in operatione virtutis. » 1ª 2æ, q. 4, a. 6-8 ; — Cf. Aristote, *Mor. Nic.*, liv. I, ch. 6, § 14 (B. S. H).

serait trop exagéré, — mais seulement d'ouvrir la porte et de faire une place légitime à un certain amour de soi. C'est là ce que nos modernes stoïciens ne peuvent souffrir. Ils veulent exiger de l'homme qu'il accomplisse « *le devoir pour le devoir* », exclusivement, et sans aucune recherche de la perfection et du bonheur qui peuvent en résulter pour lui. L'amour du devoir, s'il n'excluait pas tout amour de soi-même, serait aussitôt taxé d'égoïsme et condamné impitoyablement.

« Le devoir pour le devoir. » Réfutation.

Or une telle exigence nous paraît d'une rigueur excessive et contre nature. M. Ollé-Laprune l'a fort bien démontré. « Si complet que soit le désintéressement, arrive-t-on jamais à se dépouiller si totalement de soi, que, dans toute la rigueur des termes, on ne songe nullement à soi ? Y peut-on, y doit-on arriver ? Faut-il que l'amour du bien, pour n'être pas mercenaire, atteigne ce degré, chimérique, ce semble, de désintéressement ? Sera-ce aimer encore que de ne trouver jamais dans l'amour le plaisir d'aimer ? Le bien pourra-t-il se montrer, se faire connaître, se faire aimer, se faire vouloir, sans se faire goûter et sans devenir ainsi le bien de celui qui le connaît, l'aime et le pratique ? Le sacrifice par lequel on lui immole tout, n'aura-t-il pas je ne sais quelle amère mais incomparable douceur ? Et les vertus héroïques ne produisent-elles pas de mâles, d'âpres joies, très profondes, j'allais presque dire très enivrantes ? Faut-il proscrire l'enthousiasme ? Faut-il, dans la vie ordinaire, interdire à l'homme de bien de se plaire au bien, et lui reprocher, comme une faiblesse qui entame sa vertu, cette ardeur, cette sorte d'allégresse qui semble augmenter sa vigueur morale et communiquer à ses démarches une plus heureuse souplesse et une aisance gracieuse ? Singulières profondeurs de l'âme humaine ! Mystérieuse alliance de ce qui semble se contredire et

s'exclure, la douleur et la joie dans le sacrifice, l'oubli de soi et le contentement intérieur, le désintéressement de la vertu et le plus grand des biens, l'intérêt personnel, osons le dire, le plus élevé, mais le plus cher, le plus précieux, trouvé dans la vertu même.

« Qui médite ces choses, ne repousse point l'*eudémonisme* ; car c'est une doctrine qui maintient que le désintéressement est possible, et qu'il est beau et qu'il est bon, mais que l'on ne peut se déprendre complètement de soi-même, devenir indifférent à soi-même. On doit mourir si le devoir le demande, sans doute ; mais la mort n'est pas le terme où va l'action, où va la vie. La pratique du bien n'anéantit pas, elle vivifie ; et il y a une manière en quelque sorte de s'aimer soi-même qui est non seulement nécessaire, mais légitime, noble, moralement bonne (1). »

Le devoir n'est qu'un moyen.

Sous ces beaux développements littéraires, si persuasifs, il y a une raison profonde qu'il est facile de découvrir et de mettre en relief. Le devoir n'est, au fond, qu'un moyen et non une fin. Commander pour commander, ce serait un caprice absurde et tyrannique : le devoir ne commande donc et ne s'impose que pour nous faire atteindre un but.

Or ce but n'est pas la mort, c'est la vie, la vraie vie, la vie supérieure, par opposition à la vie animale, la vie raisonnable, seule digne de l'homme, et que l'on peut appeler divine, puisqu'elle a pour objet suprême de contempler et d'aimer Dieu, suivant la belle formule d'Aristote lui-même : τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν (2).

Or cette vie parfaite est aussi la vie bienheureuse, et c'est à la conquête de ce souverain bien que marche la vertu. Conquête laborieuse, sans doute, et souvent

(1) Ollé-Laprune, *Morale d'Aristote*, p. 234.
(2) *Mor. Eud.*, liv. VII, ch. 15, § 16.

pénible, car elle nous impose l'effort, la lutte, le sacrifice, et parfois jusqu'au sacrifice de cette vie terrestre. Mais, encore une fois, ce n'est pas le sacrifice ni la mort qui sont le but ; ils ne sont que des moyens pour atteindre cette vie bienheureuse, *τὸ ζῆν μακαρίως*, qui peut se commencer ici-bas, mais ne doit pleinement s'épanouir et se fixer que là-haut.

Le but est la vie parfaite, bienheureuse.

Si tel est le but imposé à l'homme, il est clair qu'une fois atteint, il sera bien bon et bien doux pour lui d'y être parvenu. Le stoïcisme le plus superbe est forcé d'en convenir. Mais alors pourquoi, en tendant vers ce but, nous interdire de le prévoir, de le vouloir, de le désirer, d'y penser avec complaisance, de nous réconforter dans sa douce espérance ? Vouloir nous forcer à dédaigner cette fin ou à l'exclure de nos intentions, alors qu'elle nous est imposée, ne serait-ce pas le renversement de l'ordre éternel des choses ? Est-ce même possible ?

On ne comprend pas un être fait pour la vie et qui ne voudrait pas vivre, ou n'en sentirait aucun besoin ; un être qui serait à ce point son propre ennemi, qu'il aspirerait à son propre malheur, ou du moins serait indifférent à son propre bonheur et incapable de s'y complaire. Cet être, s'il existait, serait un monstre dans la nature.

L'homme ne peut pas ne pas s'aimer soi-même, et ne pas se vouloir du bien, parce qu'il lui est impossible de se séparer de lui-même.

« Cette amitié, suivant la belle remarque d'Aristote, ressemble beaucoup aux affections de famille. Il ne dépend pas de nous de les dissoudre, ni l'une ni l'autre. On a beau se quereller, on n'en est pas moins parent ; et l'individu, malgré ses divisions intestines, n'en est pas moins un et indivisible durant toute sa vie (1). »

(1) Aristote, *Morale à Eud.*, liv. VII, ch. 6, § 17 (B. S. H.).

Tout l'effort de la morale doit donc consister, non pas à nier ou à refouler cet instinct de la nature, mais seulement à l'empêcher de s'égarer en le dirigeant vers le bonheur véritable qui est en Dieu. En cela rien d'égoïste.

Bas égoïsme et noble égoïsme.

L'égoïsme consiste à se faire centre, principe et fin de ses actions. Or le bonheur personnel ainsi entendu n'est plus l'unique fin où aboutisse notre action. L'idéal de perfection et de bonheur que je veux réaliser en moi est un idéal divin : je veux être bon, parfait, bienheureux, comme Dieu le veut, et dans la mesure où il le veut. C'est donc la volonté divine, et non la mienne, que je recherche et que je prends pour fin ; c'est par la sagesse éternelle et non par la mienne que je me laisse conduire ; au lieu de rester en moi et dans mon égoïsme, je sors de moi, pour m'élever au-dessus de moi, et monter jusqu'au principe d'où je viens et où je dois retourner ; en plaçant mon bonheur en Dieu, c'est à Dieu que je le subordonne. Il n'est donc plus égoïste, mais bien ordonné, selon le plan éternel.

« Il n'y a pas là d'égoïsme, concluait Aristote, mais une merveilleuse, et très noble manière de s'aimer : on ne s'aime jamais mieux soi-même que lorsqu'on s'efforce d'être ainsi bon et parfait. » — « C'est là, ajoutait-il, un noble égoïsme, qui l'emporte sur l'égoïsme vulgaire, autant que de vivre selon la raison l'emporte sur vivre suivant la passion : autant que l'amour du beau et du bien l'emporte sur l'amour de l'utile... C'est ainsi, je le répète, qu'il faut savoir être égoïste, au lieu de l'être comme on l'est généralement » (1).

Notre bonheur est le bien de Dieu.

Du reste, nous l'avons déjà dit, la vie et le bonheur

(1) Aristote, *Eth. Nic.*, liv. IX. ch. 8, § 6-11 (B. S. H.). – Cf. *Grande morale*, liv. II, ch. 15, § 1 : et ch. 16, § 1.

de l'homme ne lui appartiennent pas, et il n'est nullement libre d'y renoncer. Ils sont avant tout le bien et la propriété de Dieu, qui trouvera sa gloire dans notre propre bonheur, vaillamment conquis au prix du devoir et de la vertu. Y renoncer et l'exclure, serait donc une double faute, et contre l'amour de soi-même, et contre l'amour de Dieu.

Conclusion.

Concluons donc avec M. Ollé-Laprune que « si nous retrouvons ainsi dans la vertu même ce qu'on appelle notre intérêt, c'est un intérêt d'un tel ordre et tellement transfiguré, si je puis parler de la sorte, que l'on n'a rien à en craindre pour l'exquise pureté de la vertu. Par là, la moralité, loin de se corrompre, s'achève... Laissons donc l'homme de cœur, chaque fois que, par amour pour les biens supérieurs, il méprise les plus séduisantes choses d'ici-bas, laissons-le s'écrier :

« J'ai de l'ambition, mais plus noble et plus belle ;
« Cette grandeur périt, j'en veux une immortelle (1) ! »

(1) Ollé-Laprune, *Morale d'Aristote*, p. 249 ; *Le Prix de la Vie*, c. 1, 2, 4, 19, 21, etc.

II

La Loi morale.

Nature de la Loi.

La connaissance de notre fin dernière est assurément une donnée capitale, qui va orienter la science morale tout entière, mais elle n'est qu'une première assise de l'édifice.

Il ne suffit pas de connaître le but, il faut aussi connaître les moyens qu'on doit employer pour l'atteindre, et c'est la Loi qui les détermine, en nous instruisant de ce qu'il faut faire et de ce qu'il faut éviter. C'est donc la Loi morale qu'il nous faut étudier maintenant.

Lois physiques et Loi morale.

La loi, dans son acception la plus générale, pourrait se définir : « la direction normale d'un être vers sa fin. » En ce sens, elle désigne aussi bien les lois physiques de la nature que la loi morale. Tous les êtres de la création agissent et se meuvent, chacun vers son terme naturel. Or les directions fixes et invariables qui les empêchent d'agir à l'aventure, au risque de produire la confusion et le désordre dans le cosmos, sont précisément ce que les savants recherchent et définissent sous le nom de lois physiques. Les philosophes les étudient aussi, à un point de vue général et synthétique, et les identifient avec les essences mêmes de chaque chose, en tant qu'elles sont un principe d'opérations propres, ou une *Nature* (1).

L'homme aura, lui aussi, besoin d'une loi qui lui imprime une direction normale vers sa fin ; mais cette loi sera *morale*, c'est-à-dire appropriée aux mœurs

(1) « Deus imprimit toti naturæ principia propriorum actuum, et ideo par hunc modum Deus dicitur præcipere toti naturæ. » S. Thomas, 1a 2æ, q. 93, a. 5.

d'une créature intelligente et libre. Elle lui imposera, non pas une *nécessité aveugle*, comme aux êtres sans raison, mais seulement une *contrainte morale*, qui s'imposera à sa liberté sans lui faire violence. La loi de la gravitation universelle fait une nécessité à la pierre de tomber vers son centre fatalement ; la loi de la justice n'impose qu'une obligation morale de rendre à chacun ce qui lui est dû ; aussi ne dit-on pas que la pierre a le devoir de tomber, tandis que l'homme a le devoir d'être juste.

« On pourrait, dit très bien Mgr d'Hulst, comparer la nécessité physique à une barrière rigide de fer ou de bois ; tant qu'elle subsiste, vous ne pouvez la forcer ; si vous passez outre, c'est qu'elle est abattue ou brisée. Le devoir, l'obligation morale, c'est une barrière aussi, mais une barrière éthérée ; vous pouvez la traverser, comme on traverse un rayon de soleil. La ligne éclatante nous trace nettement la limite qu'il ne faut pas franchir ; si vous la violez, elle vous laisse passer, mais derrière vous elle se referme, et continue de marquer, entre le bien et le mal, une frontière de lumière (1). »

Telle est la différence et même l'opposition essentielle entre les lois physiques et la loi morale, qui va nous donner la clef de la belle définition de la loi morale par S. Thomas : « c'est une ordonnance ou un ordre impératif de la raison, nous dit-il, en vue du bien commun et promulgué par l'autorité compétente (2). » Définition de la loi morale.

D'abord c'est une *ordonnance* ou un ordre impératif, car s'il n'était qu'un simple conseil ou un simple désir, n'imposant aucune obligation morale, il est 1° C'est un ordre impératif.

(1) D'Hulst, *Conférences de N.-D.*, 4e conf., 1891, p. 166.

(2) « Rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata. » S. Th., Ia 2, q. 90, a. 1 et a. 2, 4.

clair que ce ne serait plus une loi. Un conseil peut nous inviter à accomplir un bien sans le rendre obligatoire. D'où la ligne de démarcation profonde entre l'obligatoire et le bien, admise de tout temps par le bon sens populaire. Tout bien n'est pas obligatoire. Si un acte héroïque est parfois un devoir, comme dans le cas du soldat qui donne sa vie pour l'honneur du drapeau ; il serait exagéré de dire que tous les actes héroïques sont toujours et pour tous obligatoires. Non, chacun n'est pas tenu de réaliser toujours et partout le plus grand bien possible, et la sphère du bien est beaucoup plus vaste que celle du devoir.

« Le bien et le devoir, dit excellemment M. Franck, peuvent être représentés sous la figure de deux cercles concentriques, qui, ayant le même centre, diffèrent par leur circonférence. Le devoir, c'est la limite au-dessous de laquelle il ne nous est pas permis de descendre sans perdre dans l'ordre moral notre qualité d'homme (1). » Mais au-dessus de cette limite s'étend le champ indéfini de la perfection.

D'où vient la différence entre le bien qui est obligatoire et celui qui ne l'est pas ? De ce que celui-ci n'est pas nécessaire pour atteindre la fin: aussi n'est-il point commandé ; tandis que le premier, étant nécessaire, se trouve commandé. Ainsi, par exemple, la science de la médecine est prescrite au médecin et non pas à l'avocat, parce qu'elle est un moyen nécessaire pour la fin du premier et non pas du second ; et cependant toute science est un bien qui enrichit toujours celui qui la possède. C'est donc la liaison nécessaire du moyen prescrit avec une fin donnée, qui est le fondement d'une obligation raisonnable : tandis que l'opposition d'un moyen à sa fin, ou même son inutilité en rendrait la prescription déraisonnable, et partant nulle.

(1) Franck, *Morale pour tous*, p. 23.

Nous trouverions dans cette même théorie, la raison qui rend une loi *prohibitive*, obligatoire toujours et partout : *obligat semper et pro semper* ; tandis qu'une loi *préceptive* n'oblige que dans les moments et les lieux visés par le législateur : *obligat semper et non pro semper*. Ainsi un acte d'amour de Dieu ne peut pas être obligatoire à tous les instants du jour et de la nuit ; quoiqu'il soit toujours bon, il n'est pas toujours nécessaire à notre fin. Au contraire, un acte de blasphème, étant toujours contraire à notre fin, est toujours et partout défendu.

2° C'est un ordre raisonnable.

Le second caractère essentiel de toute loi est en effet d'être raisonnable : *ordinatio rationis*. Une loi qui imposerait au sujet des prescriptions impossibles, inutiles, absurdes ou nuisibles, serait une loi radicalement frappée de nullité. Ce ne serait plus un élément d'ordre mais de désordre, qui perdrait le caractère de « direction normale vers la fin ». Il serait contradictoire que des actions raisonnables soient dirigées par des règles déraisonnables.

A plus forte raison serait-elle nulle une loi positivement injuste, comme une loi qui tenterait de nous imposer le mensonge ou la haine de Dieu, puisqu'au lieu de nous diriger vers notre fin elle nous en détournerait positivement. Ce serait là une espèce de tyrannie et de violence, plutôt qu'une loi, suivant l'heureuse expression de S. Thomas : *et sic non habet rationem legis, sed magis violentiæ cujusdam* (1).

Comme on le voit, la Loi digne de ce nom est une amie de l'ordre et la protectrice de la vraie liberté, bien loin d'être une odieuse servitude. Si elle condamne le désordre et la licence ou l'anarchie, elle ne condamne pas avec moins de force le despotisme et

(1) S. Thomas, 1ª 2æ, q. 93, a. 3, ad 2m.

la tyrannie ; qu'elle vienne d'en haut ou d'en bas, de César ou de la multitude, il lui importe peu. Elle réprouve la maxime césarienne des légistes du droit romain : *quod placuit principi legis vigorem habet*, aussi bien que l'élégante formule du poète païen :

Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.

Evitons cependant toute exagération. Il n'est pas nécessaire, pour qu'une loi soit juste, qu'elle soit toujours la meilleure et la plus parfaite possible, ni qu'elle n'ait aucun inconvénient pouvant la rendre critiquable. De telles lois idéales ne se rencontrent guère parmi les lois humaines, toujours plus ou moins imparfaites. Il suffit, pour qu'elle soit raisonnable, qu'elle ne soit pas arbitraire, et qu'elle se justifie par des considérations graves. C'est tout ce que nous avons voulu dire.

Encore moins voudrions-nous insinuer qu'il appartient à chacun d'apprécier la loi qu'on lui impose et de juger si elle est fondée ou non. Nous retomberions ainsi dans l'anarchie et le désordre. Pratiquement, et à moins d'évidence contraire, la présomption est toujours en faveur de la justice de la loi imposée par l'autorité compétente (1).

3° La loi est pour le bien commun.

Le troisième caractère de la loi est d'être portée pour le bien commun des sujets, *in bonum commune*. Le bien d'un individu seul, isolé, ne peut faire l'objet d'une loi proprement dite. Lorsque le père donne un ordre à son fils, pour son bien particulier, c'est là un précepte, qui n'impose d'obligation qu'à lui seul : ce n'est pas une loi.

Le bien privé d'un groupe de citoyens, d'une classe ou d'une caste, si ce bien, purement privé, n'intéresse en rien le bien public, ne saurait être davantage la

(1) « Tamdiu legitimi superioris ordinatio justa censenda est, quamdiu de contrario non constat. » Suarez, *De legib.*, liv. I, ch. 9, § 20.

préoccupation du législateur. Ce serait là du favoritisme : un parti plus puissant pourrait ainsi régner et légiférer pour le bien de ce parti, au mépris du bien public : ce qui serait une odieuse tyrannie.

Bien commun et Raison d'Etat.

Non moins tyrannique serait la loi qui se préoccuperait exclusivement du bien de cet être abstrait et métaphysique qu'on appelle l'Etat, et qui n'est au fond que la puissance gouvernementale représentée par un petit nombre de citoyens, peut-être par un seul, s'il pouvait dire comme Louis XIV, l'*Etat c'est moi* ! Cette puissance devenue collective, entre les mains d'un syndicat anonyme, est encore plus envahissante et plus redoutable, car sous couleur de bien public, elle peut dissimuler plus facilement la pire des théocraties, celle du Dieu-Etat, qui substitue son activité et ses droits à l'activité et aux droits des individus, au lieu de les protéger, suivant son unique mission ; supprime les libertés individuelles les plus légitimes, et s'adjuge tous les monopoles, depuis celui des allumettes et de la poudre à fusil, jusqu'à celui de l'enseignement à tous les degrés, en attendant qu'il devienne le seul et unique propriétaire, industriel, banquier et négociant, en même temps que directeur universel des cultes et des consciences.

Non, le bien de l'Etat, ou la raison d'Etat, n'a souvent rien de commun avec ce bien public ou ce bien commun dont doit s'inspirer la loi vraiment digne de ce nom. Ce bien commun désigne, en effet, le bien de tous les sujets et par conséquent le bien de chacun, puisque le bien de chacun n'est qu'un fragment du bien de tous. Et si, parfois, accidentellement, le bien de tous demande à ce que tel ou tel individu fasse le sacrifice de quelque bien personnel, la société lui doit une juste indemnité ; le prix du champ exproprié lui sera largement payé, et la gloire nationale sera la juste

17

récompense du sang versé au champ d'honneur.

Telle est la subordination du bien individuel au bien de tous, qui ne sacrifie jamais absolument l'individu à la collectivité, ni la collectivité à l'individu, mais les respecte tous également, et regarde le bonheur de chacun comme une partie intégrante du bonheur total.

On voit combien cet idéal est une règle à la fois puissante et flexible, car de même qu'elle permet d'imposer certains sacrifices à plusieurs individus, pour le bien de tous, elle peut inversement leur attribuer certains privilèges, lorsqu'ils seront justifiés par le bien public. Pourquoi, par exemple, ne pas exempter d'impôts les plus nécessiteux ; pourquoi ne pas accorder certaines faveurs aux familles les plus nombreuses, aux héroïques défenseurs du territoire, aux meilleurs serviteurs de la patrie ? Il est clair que certaines faveurs particulières, sont un encouragement pour tous, et partant profitent à tous.

La véritable égalité de tous devant la loi n'a rien de commun avec le niveau d'un égalitarisme brutal et chimérique. Elle admet toutes les exemptions ainsi que toutes les distinctions raisonnables et justifiées par le bien commun.

4° La loi est faite par l'autorité compétente.

Enfin, le dernier caractère de la véritable loi est d'être portée et promulguée par *l'autorité compétente*.

Nous ne dirons rien de la promulgation elle-même, car il est clair qu'une loi ne saurait être imposée au public par un acte secret du législateur (1), mais seulement par un acte public qui la manifeste clairement. En sorte que la promulgation est nécessaire à l'essence

(1) « Tunc leges institui quando promulgantur ; firmari autem, quando moribus recipiuntur. » Gratien, *Decret.*, cap. *In istis*, dist. 4.

même de la loi, ou tout au moins à l'obligation qui en découle.

Parlons seulement de l'autorité compétente, et de la distinction capitale entre celui qui impose la loi morale et celui à qui elle est imposée.

Cette distinction n'a pas lieu dans les lois physiques, puisque, comme nous l'avons dit, la loi physique ou le principe directeur des opérations d'un être matériel se confond avec son essence, ou plutôt sa nature, que nous avons définie un principe d'opération propre à chaque être. La loi physique qui attire ces deux corps n'est donc pas en dehors d'eux, puisque c'est un mode du principe d'opération qui les constitue et les pousse à agir d'une manière certaine et uniforme. Généralisant ce fait, nous nous élevons à une loi de gravitation qui a l'air de planer comme un idéal au-dessus de tous les corps qui s'attirent, mais cet idéal n'est qu'une abstraction ; il n'y a pas plus de gravitation en dehors des corps graves, qu'il n'y a d'humanité en dehors des hommes. L'individuel seul existe ; le général n'existe pas comme tel.

Sans doute, on doit admettre au-dessus des individus la pensée divine comme le type éternel suivant lequel tout a été fait, et tout peut agir. Mais ce n'est nullement cette pensée divine qui agit *directement* dans les êtres : ce n'est pas elle qui attire la pierre dans sa chute, qui brille dans la lumière, qui réchauffe dans la chaleur. C'est le principe d'opération propre à chaque être qui agit en lui, selon sa nature, et porte en lui-même sa direction ou sa loi physique.

En est-il de même de la loi morale ? Nullement. Si la loi morale, qui au-dedans de moi régit ma volonté libre, n'était pas autre que moi-même, elle ne me serait pas supérieure et n'aurait aucun droit de me

Dualité du supérieur et du sujet.

commander. Elle ne serait donc plus une loi morale obligatoire.

J'aurai beau me dire à moi-même : « sois sincère, si tu veux respecter en toi l'intelligence qui est faite pour la vérité » ; — « sois laborieux, si tu veux développer ton intelligence par l'étude » ; — « sois sobre, si tu veux être un homme et non une brute ». Tous ces préceptes sont assurément très raisonnables. Mais s'il me plaît à moi de n'être pas raisonnable ! Si j'aime mieux les profits d'un mensonge intéressé, que les avantages platoniques de la vérité ! Si je préfère les douceurs de la paresse, les voluptés de l'ivresse, aux joies austères du travail et de la sobriété ? — Qui donc pourra m'imposer, d'être sincère, d'être laborieux, d'être sobre, et me dire si je refuse : tu le dois quand même ! — Il est clair que cet ordre impératif ne peut venir que d'un autre que moi-même.

Raison individuelle ne suffit pas.

Mais, me dira-t-on, votre raison n'est-elle pas là pour vous commander d'être raisonnable ? Je réponds que la raison raisonne et juge, mais, par elle seule, ne commande pas ; c'est la volonté éclairée par la raison qui peut commander. Mais comment se commander à soi-même, si l'on ne veut pas se commander ? Que si, au contraire, la raison est l'écho et le porte-voix d'un commandement supérieur à notre propre volonté, tout s'éclaire, et c'est la volonté d'en haut qui, bon gré, mal gré, commande à la volonté d'en bas. Mais si la volonté d'en bas est la seule volonté, et qu'elle refuse de se commander, pour s'imposer ces lois de vérité, de travail, de sobriété ; ces prétendues lois ne seront plus imposées par aucune volonté, ni supérieure ni inférieure, donc elles ne seront plus des lois. La raison pourra continuer à les juger plus raisonnables, peut-être même à les conseiller comme le vrai moyen de vivre conformément

à la raison. Mais, encore une fois, s'il ne me plaît pas d'être raisonnable, et s'il me plaît de suivre les plaisirs des sens plutôt que la raison, on ne peut m'imposer le contraire, s'il n'y a plus une volonté supérieure à la mienne. Ne relevant plus que de moi-même, je ne relève de rien ; je suis mon maître et j'échappe au devoir.

Tant il est vrai qu'on ne se commande pas à soi-même, malgré soi-même, et que le commandement moral n'a plus aucun sens sans deux termes distincts : l'un inférieur capable d'obéir, et l'autre supérieur qui ait autorité pour commander. Toutes les fictions qu'on pourrait imaginer pour remplacer le Législateur réel par une abstraction quelconque, décorée du nom pompeux d'ordre moral ou tout autre, ne seront que des abstractions sans réalité, et partant incapables de produire une réelle obligation. Il faut une cause réelle pour produire un effet réel, un législateur réel pour diriger, ordonner, et commander réellement avec autorité. Nous le verrons encore mieux en critiquant plus tard la fameuse « autonomie » de Kant, ainsi que les « équivalents du devoir », imaginés pour remplacer le véritable devoir.

Concluons donc, avec Suarez, que toute loi morale suppose un vrai législateur, ou la direction d'un inférieur vers sa fin par un supérieur (1).

*
* *

Après ces notions communes à toute loi morale, il nous faut parler brièvement des espèces de lois, car il y a une loi éternelle et des lois temporelles ; parmi les lois temporelles, une loi naturelle et des lois positives ; et parmi ces dernières des lois divines et humaines, soit ecclésiastiques, soit civiles. Les espèces de lois.

(1) « Lex, est coordinatio superioris ad inferiorem per proprium imperium. » Suarez, *De Legib.*

La loi éternelle.

La loi éternelle, — que Cicéron lui-même met à la base de tout l'ordre moral, en la décorant du nom pompeux de loi *princeps*, d'où toutes les autres dérivent ou tirent leur force obligatoire, — a été définie par S. Augustin : « La raison ou la volonté éternelle de Dieu, ordonnant de respecter l'ordre et défendant de le violer (1). »

Cette volonté divine, antérieure et supérieure à toutes les créations possibles. ne saurait être mise en doute. Si Dieu existe, s'il est la sagesse éternelle, ordonnant toute chose, il ne peut pas, sans se renier lui-même, ne pas vouloir le maintien, par toutes les créatures, de l'ordre qu'il conçoit et leur impose déjà de toute éternité. En conséquence, aucune créature ne peut apparaître en ce monde sans se trouver, dès sa naissance, sous l'empire de cette loi éternelle : elle y naît sujette, et rien ne pourrait la soustraire à son empire. C'est là un effet de la contingence essentielle à toute créature.

Sa nature.

Loin de nous la pensée de faire de cette loi éternelle, comme une seconde divinité, à la manière des Idées séparées de Platon. Elle n'est pas davantage une fiction, ni une abstraction de l'esprit, car elle n'est autre chose que Dieu lui-même, en tant que sa sagesse éternelle est le principe et la règle souveraine de l'ordre universel, dans tous les mondes présents, passés, futurs ou purement possibles. De même que la Vérité divine est le fondement éternel d'une géométrie absolue, indépendante de notre monde sublunaire ; ainsi sa Sagesse est le fondement d'une loi éternelle, d'une morale absolue.

(1) « Ratio vel Voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens et perturbari vetans. » S. Aug., *Contra Faustum*, XXII, 27. « Ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum. » S. Thomas, 1ª 2æ, q. 93, a. 1.

Les païens eux-mêmes, comme Platon, Aristote et Cicéron, ont reconnu cette vérité, et l'ont célébrée avec admiration (1). C'est, en effet, à la loi éternelle, comme à leur support essentiel, que toutes les autres lois, même les lois humaines, empruntent leur force et leur solidité, en sorte que sans elle toutes les autres lois crouleraient.

Fondement des lois humaines.

Pourquoi les lois civiles de nos assemblées législatives nous obligent-elles en conscience, supposé qu'elles soient justes et pour le bien public, *in bonum commune*, comme il a été dit plus haut ? C'est parce que étant conformes à l'ordre, étant l'expression même de l'ordre dans la société actuelle, nous sommes tenus de respecter l'ordre établi par l'autorité compétente partout où il se trouve ; telle est la volonté de la Sagesse éternelle, sans laquelle l'ordre du monde ne serait plus qu'anarchie.

Suffirait-il, pour constituer une obligation véritable, d'invoquer la fiction d'un pacte social antérieur, ou la volonté arbitraire d'un monarque absolu, ou d'une majorité quelconque ? Nullement. Toutes les fois qu'on a séparé la loi civile de la loi éternelle, le droit humain du droit divin, l'on n'a abouti qu'à l'apothéose d'une volonté humaine, que ce soit celle d'un seul homme, de plusieurs ou d'une majorité numérique, il importe peu, car elle reste toujours une vo-

(1) « Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominis ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum, sed *æternum* quiddam, quod *universum mundum* regeret, imperandi prohibendique sapientia. Ita *principem legem* illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei : ex qua illa lex, quam dii humano generi dederunt recte est laudata... Erat enim ratio profecta a rerum natura et ad recte faciendum impellens et a delicto avocans, quæ non tum denique incipit esse lex, cum scripta est, sed cum orta est. Orta autem simul est cum mente divina. Quamobrem *lex vera atque princeps* apta ad jubendum et ad vetandum ratio est recta summi Jovis. » Cicéron, *De Legibus*, II, ch. 4.

lonté humaine, incapable par ce seul titre de commander et d'imposer son joug à d'autres volontés humaines, égales à elle par leur origine et leur nature. Cette orgueilleuse apothéose de l'homme, divinisant tantôt la volonté royale, tantôt la volonté populaire, ne pouvait produire que ce qu'elle a produit tôt ou tard : le despotisme odieux ou la licence effrénée, aboutissant à un nouveau despotisme : la force primant le droit.

Une saine morale doit condamner également ces deux excès non moins funestes; elle doit proclamer hautement que ni la volonté du prince, ni la volonté du peuple, ne suffisent par elles-mêmes à créer une loi vraiment digne de ce nom, c'est-à-dire obligatoire en conscience. Il faut en outre que leur loi participe à la Majesté de la loi éternelle, en étant l'expression, temporelle et contingente, de l'ordre essentiel et naturel des choses ; qu'elle protège l'ordre raisonnable de la société et réprime le désordre. Dans ces conditions, la loi civile sera juste et sainte, elle sera une extension et comme une émanation de la justice éternelle et de la sainteté divine, et s'imposera à nos consciences en leur nom, au nom de cette Loi éternelle commandant que toujours et partout l'ordre soit respecté et l'autorité légitime obéie.

Au-dessus du pouvoir politique plane donc l'ordre divin qui fait toute sa force, comme elle lui trace les limites qu'il ne peut dépasser sans dégénérer en usurpation et tyrannie (1).

Toute autorité vient de Dieu.

Ainsi, comme toute paternité découle de la Paternité de Dieu, comme toute autorité dérive de son Autorité première, toute loi humaine puise sa force obligatoire à la source de la loi éternelle, expression

(1) « Omnes leges, in quantum participant de *ratione recta*, derivantur a lege æterna. » S. Thomas. 1a 2æ, q. 93, a. 3.

de la Sagesse éternelle, dont elle ne doit être que l'application à des circonstances locales et temporelles. Dès qu'elle cesse d'être l'écho de cette grande voix éternelle, la voix de l'homme est sans force et sans autorité sur les consciences. Aussi est-il bon et salutaire que cette grande voix apprenne au législateur humain qu'il est loin d'être omnipotent, et qu'elle relève à leurs propres yeux la dignité des sujets, en leur rappelant qu'ils ne doivent obéissance à aucun homme, quelque puissant qu'il paraisse, mais seulement au représentant de l'autorité et de la sagesse éternelle. Ces principes sont les véritables « droits de l'homme » qu'on ne saurait trop proclamer.

*
* *

S'il est vrai que la loi éternelle ordonne tout et dirige tous les êtres vers leur fin, les êtres humains doivent trouver en eux-mêmes, dans leur raison et leurs consciences, des signes certains ou au moins des vestiges et comme une empreinte de l'ordre et de la direction propre à leur nature. Cette participation de la loi éternelle par la conscience humaine est ce que nous appelons la loi naturelle : « participatio legis æternæ in creatura rationali (1). » **La loi naturelle.**

Nous avons déjà eu l'occasion de constater l'existence et le caractère absolu de l'obligation qu'elle nous dicte au fond de nos consciences, lorsqu'elle nous crie : « fais ton devoir, advienne que pourra » ; — « fais le bien, évite le mal » ; — « sois véridique, sois fidèle à tes promesses ; respecte le bien d'autrui ; ne trahis pas tes amis ; n'opprime pas le faible... etc. » **Son existence.**

(1) S. Thomas, 1ª 2æ, q. 91, a. 2 ; q. 93, et supp. q. 65, a. 1. — IV *Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1. — « *Ratio summa* insita in natura, quæ jubet ea quæ facienda sunt, prohibetque contraria. » Cicéron. *De Legibus*, I, 6, 18.

Si cette voix de la conscience est si forte et si efficace, nous en comprenons maintenant la raison : elle est l'écho de la grande voix éternelle (1) qui s'impose au respect de toute créature.

Sa nature.

Cette métaphore de « voix de la conscience » sera facilement comprise de tous nos lecteurs. Cependant, s'ils exigent un langage plus précis, nous leur dirons que ce n'est pas un acte de notre volonté, mais de notre raison, car notre volonté serait-elle hostile et révoltée contre telle ou telle loi naturelle, la raison ne cesserait pourtant pas de la proclamer quand même. C'est donc un acte de notre raison personnelle, et non pas d'une prétendue raison impersonnelle, qui habiterait en nous sans être une partie de nous-même. Nous rejetons cette fiction de Cousin, qui conduirait facilement à je ne sais quel Panthéisme mystique d'illuminé.

Elle est la *voix de Dieu*.

Or, notre raison raisonne et juge, mais, par elle-même, elle ne commande pas, car ce n'est pas directement sa fonction ; cependant elle juge que chacune des maximes de la loi naturelle lui apparaît comme un commandement absolu, c'est-à-dire imposé à la volonté humaine par quelque autorité supérieure à sa nature, que le plus simple raisonnement identifie avec l'auteur de la nature, Dieu lui-même.

Témoignage universel.

D'où la métaphore de « voix de Dieu » ou de « lumière divine » usitée par tous les peuples. La loi naturelle est, en effet, comme l'écho ou le reflet de la lumière divine en nous, dit S. Thomas (2), *impressio*

(1) « In omnibus causis ordinatis effectus plus pendet a causa prima, quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi *in virtute* primæ causæ. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex quâ ejus bonitas mensuratur, habet ex lege æternâ, quæ est Ratio divina. » S. Thomas, 1a 2æ, q. 19, a. 4.

(2) « Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex quâ ejus bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina ; unde dicitur (Psal. IV, 6) : *Multi dicunt : qui ostendit nobis bona ? signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* ; quasi dice-

divini luminis in nobis; de même le Roi Prophète: *signatum est lumen vultus tui Domine super nos.*

« Cette loi, ajoute Cicéron, n'a pas besoin d'être écrite, car elle est imprimée dans le cœur de l'homme, elle est *innée*; nous ne l'avons ni apprise, ni reçue, ni lue, mais nous l'avons tirée de la nature même; ce n'est point la science ou l'éducation, mais la nature qui nous a faits pour elle et nous en a tout imprégnés (1). » Et il répète en vingt endroits que cette loi de la nature est l'écho de la raison souveraine: « Ratio summa insita in natura (2) »; qu'elle a pour auteur le Dieu unique souverain seigneur et maître de toutes choses: « unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus (3). » Cicéron.

Il nous serait facile de trouver des affirmations analogues chez Platon, Aristote, Pindare, Sophocle, chez les littérateurs ou poètes de la Grèce, de Rome et de tous les peuples civilisés.

Que l'on nous permette encore quelques citations.

Pindare célèbre ainsi la loi naturelle: « La loi, dit-il, c'est la reine du monde, c'est la maîtresse souveraine de tous, mortels et immortels! (4). » Pindare.

Aristote proclame à maintes reprises que « Dieu et la raison ont seuls le droit de commander: mettre Aristote.

ret: lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, in quantum est lumen vultus tui, id est a vultu tuo derivatum. » S. Thomas, 1a 2æ, q. 19, a. 4.

(1) « Est enim hæc (lex naturalis) non scripta, sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus: verum ex natura ipsa arripuimus, ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus. » Tullius, *Oratio pro Milone*, liv. IV, c. 10. — Nous rappelons à cette occasion que nous n'admettons l'*innéité* des premiers principes que dans un sens très large, la faculté seule est innée, mais sa facilité à passer à l'acte est si grande, qu'elle le produit, au moins confusément, dès le premier réveil de la raison.

(2) Cicéron, *De legibus*, liv. I, ch. 6; liv. II, ch. 4; *Philip.*, liv. XI, ch. 12.

(3) Cicéron, *De Republica*, liv. III.

(4) Pindare, cité par Hérodote, III, 38, et par Platon, *Gorgias*.

dans le commandement quelque chose de l'homme, ce serait y introduire la bête humaine » (1).

Platon. Platon admire Socrate aimant mieux mourir que de désobéir à Dieu, pour plaire aux hommes, et disant à ses juges : « je vous répondrai sans balancer : Athéniens, je vous honore et je vous aime, mais j'obéirai plutôt au Dieu qu'à vous ; et tant que je respirerai et que j'aurai un peu de force, je ne cesserai de m'appliquer à l'étude de la sagesse, de vous donner des conseils et des avertissements... Vous pouvez m'absoudre ou me condamner, je n'agirai pas autrement, devrais-je mourir mille fois (2). »

Sophocle Sophocle, dans son Œdipe Roi, fait chanter par le chœur cette belle prière : « Puissé-je conserver toujours dans mes paroles et dans mes actions l'auguste sainteté dont les lois sublimes résident dans les cieux, où elles ont pris naissance. Ces lois dont l'Olympe seul est le père, que les hommes n'ont point créées, et que l'oubli n'effacera jamais : en elles respire un Dieu puissant que la vieillesse ne peut atteindre (3). »

Antigone A cette belle leçon, le même poète a ajouté l'immortel exemple d'Antigone, résistant jusqu'à la mort au tyran qui a osé interdire un acte de piété prescrit par la loi naturelle :

Créon : « Et pourtant tu as osé enfreindre ma loi ?

Antigone : « Ce n'était ni Jupiter, ni la justice compagne des Dieux mêmes, qui avaient publié une telle défense ; non, ils n'ont pas dicté aux hommes de semblables lois. Je n'ai pas cru que tes ordres, (Créon), eussent assez de force pour que les lois non écrites, mais impérissables, émanant des Dieux, dus-

(1) Aristote, *Politiq.*, liv. III, ch. 11, § 4 (Didot).

(2) Platon, *Apol. de Socrate*, ch. XVII (Didot, t. I, p. 23, 24). — (Ed. Stephan.) p. 29, D : *Respubl.*, liv. IV, p. 427 : *Gorg.*, p. 483, E. etc.

(3) Sophocle, *Œdipe Roi*, v. 848 et suiv.

sent fléchir sous un mortel comme toi. Ce n'est pas d'aujourd'hui, ce n'est pas d'hier qu'elles existent; elles sont éternelles, et personne ne sait quand elles ont pris naissance. Je ne devais donc pas, effrayée des menaces d'un mortel, m'exposer à la vengeance des Dieux. Je savais avant ton décret, que je devais mourir (c'est un destin inévitable); mais si je meurs avant le temps, c'est un bonheur à mes yeux. Qui pourrait, en effet, au milieu des maux sans nombre qui affligent ma vie, ne pas regarder la mort comme un bienfait. Aussi le sort qui m'attend ne me cause aucune douleur. Mais si j'avais laissé sans sépulture le fils de ma mère, ma douleur en serait vive; ce que j'ai fait ne m'en cause aucune. Si donc, tu taxes ma conduite de folie cette accusation est peut-être celle d'un insensé... Te faut-il encore plus que ma mort? (1) »

Cette belle profession de foi en l'existence de la loi naturelle et du devoir obligatoire qui en découle, faite sur les théâtres d'Athènes et de la Grèce, aux applaudissements de tout le peuple assemblé, suffirait à prouver que ce sont là des idées courantes, populaires, universelles, essentielles à la raison humaine, dans tous les temps et dans tous les lieux, — et nullement une invention moderne, comme on a osé le soutenir tout récemment (2). Ces notions communes ne s'inventent pas; elles peuvent seulement gagner en précision et en clarté, ou s'obscurcir au contraire, avec le progrès ou la décadence des mœurs ou de la science morale.

Notion essentielle à la raison.

*
* *

Ce caractère d'évidence et d'universalité des pré-

L'ignorance de la loi naturelle est-elle possible?

(1) Sophocle, *Antigone*, v. 446-460.

(2) Voy. à la fin de cette *Deuxième partie*, une Note sur *L'idée de devoir dans la Morale d'Aristote.*

ceptes de la loi naturelle a soulevé parmi les philosophes une délicate question : peut-elle être ignorée de bonne foi ; l'ignorance invincible et excusable de la loi naturelle est-elle possible ?

Assurément les êtres humains qui naissent idiots ou fous sont bien dans le cas d'une ignorance invincible, et ce que nous accordons pour des individus isolés, nous devrions aussi l'accorder pour des familles entières ou des tribus, s'il s'en trouvait par hasard, atteintes d'idiotie ou de quelque dégénérescence mentale équivalente. Mais ce sont là des cas anormaux, entièrement exceptionnels, qui n'empêchent pas de dire que l'espèce humaine est raisonnable, et par conséquent capable de moralité, malgré la folie et l'incapacité de quelques-uns.

Vérités primaires.

Parlons donc uniquement des hommes et des enfants chez lesquels la raison est *normalement développée*, et disons, avec S. Thomas (1) et la plupart des philosophes spiritualistes, que pour eux l'ignorance des principes les *plus généraux* de la morale ne peut jamais exister. Impossible que les axiomes : il faut faire le bien et éviter le mal ; il faut faire son devoir ; il faut respecter l'ordre moral, ou autres équivalents, soient ignorés. Ils sont, en effet, d'une évidence immédiate telle, qu'il serait contradictoire de supposer qu'une raison normalement développée et en possession des vérités les plus simples et les plus élémentaires, fût dépourvue de ces premières vérités morales. « Sunt principia *per se nota* », comme dit S. Thomas.

Vérités secondaires.

Nous en dirons à peu près autant des vérités *moins générales* et qui renferment déjà un élément concret comme celles-ci : tu respecteras ton père et ta mère,

(1) S. Thomas, 1a 2æ, q. 94, a. 3, 4 et 6 ; q. 100, a. 1.

tu ne voleras pas, tu ne tueras pas, tu ne mentiras pas, en un mot, toutes les grandes lignes du Décalogue. Même en supposant qu'une intelligence normalement cultivée puisse les ignorer quelque temps, cette ignorance peut être facilement dissipée avec un peu de réflexion.

Après avoir une fois commis ou vu commettre ces mauvaises actions ; le doute, tout au moins, surgira bientôt dans la conscience, et,avec le doute,le devoir de le dissiper. Cette ignorance ne sera donc jamais moralement invincible.

Conclusions éloignées.

Quant aux *applications* de ces préceptes généraux à des cas très spéciaux, parfois très embarrassants, ou aux règles de conduite *dérivées* d'une manière plus ou moins éloignée de ces premiers principes, il en est tout autrement, et le degré d'intelligence plus ou moins lente, de même que les préjugés d'éducation, peuvent très bien expliquer l'ignorance même invincible pour certains individus, et même pour certains peuples, de cette partie plus ou moins vague de la loi naturelle. Ces individus et ces peuples ont bien la puissance *radicale* de parvenir à la connaissance de la loi morale tout entière, mais certains obstacles extérieurs peuvent l'empêcher de passer à l'acte, et de connaître toute la vérité.

Deux remèdes: tradition et révélation.

Dieu a pourvu à cette faiblesse native de la raison chez un si grand nombre d'individus, on peut même dire dans la masse des foules,qui ne parviennent jamais à une grande culture intellectuelle,par deux institutions qui doivent y remédier. D'abord la Tradition dont l'éducation familiale est le premier organe (1).

(1) « Quædam vero sunt, quæ subtiliori consideratione rationis a sapientibus judicantur esse servanda ; et ista sic sunt de lege naturæ, ut tamen indigeant disciplina, quâ minores a sapientibus instruantur. » S. Thomas, 1a 2æ, q. 100, a. 1.

L'homme, comme on l'a dit, est un « animal enseigné » : sans cet enseignement, un développement rapide et complet de sa raison, et partant de sa moralité, est moralement impossible. La seconde institution est l'enseignement religieux par la Révélation chrétienne, qui complète l'enseignement traditionnel, et remédie à ses altérations et à ses défaillances, toujours possibles, comme l'histoire en témoigne surabondamment (1).

Egarements de la tradition.

Ainsi, par exemple, certains peuples, tout en reconnaissant que le mensonge, le vol, le parricide, étaient des actions coupables et défendues, les ont jugés licites dans *certaines circonstances*.

On cite des tribus nomades d'Indiens, qui croyaient exercer la pitié envers leurs vieux parents, infirmes et incapables de les suivre dans leurs pérégrinations, en les débarrassant d'une vie misérable : ils les tuaient, plutôt que de les abandonner. Or ce n'était pas là une ignorance des préceptes de piété filiale, mais seulement une fausse *application*, faite de très bonne foi, suivant les usages traditionnels.

Jusqu'où peut aller la bonne foi.

Les peuples idolâtres n'ont pas ignoré davantage le devoir de rendre un culte à la divinité, mais ils ont trop souvent égaré leurs hommages sur des objets indignes, produits de leurs mains ou de leurs passions, puisqu'ils « divinisaient » ainsi leurs passions les plus coupables.

« Ils ont mieux aimé les ténèbres que la lumière », dit S. Jean (2).

Ici c'est le cœur qui a égaré l'esprit et qui demeure gravement responsable de cet égarement, surtout chez

(1) Cette nécessité morale d'une Révélation pour que la loi naturelle soit suffisamment connue, et surtout appliquée, par le commun des hommes est une des preuves les plus saisissantes de la divinité de la Religion chrétienne.

(2) Joan., III, 19 ; Rom., I, 21 ; II, 12-16.

les premiers inventeurs et propagateurs de ces cultes abominables. Mais après plusieurs générations, et lorsque la perversion des mœurs publiques est devenue générale dans certaines tribus, il est bien difficile de préciser jusqu'où peut aller la bonne foi, au moins dans les masses populaires, car nous devons excepter les esprits cultivés et supérieurs, qui ne peuvent pas ne pas sentir l'état de dégradation morale de leurs frères égarés. C'est à Dieu seul, « scrutateur infaillible des reins et des cœurs », qu'il appartient de peser la responsabilité de ces pauvres gens, dans les balances de sa miséricordieuse justice.

Il suffit donc à un homme d'avoir normalement développé sa raison, et de n'avoir pas le cœur entièrement dépravé, pour connaître les premiers principes généraux et concrets de la loi naturelle. Ils sont aussi évidents pour toute intelligence que les autres principes généraux des sciences et des arts.

*
* *

Ce caractère évident et absolu de la loi naturelle, au moins dans ses premiers principes, nous rappelle le mot redoutable de S. Paul affirmant que les païens eux-mêmes sont inexcusables de certaines transgressions, et la question inévitable de la sanction de la loi naturelle se dresse aussitôt devant notre esprit. Sanction de la loi naturelle.

Les transgresseurs seront-ils punis ; et les fidèles observateurs, récompensés tôt ou tard ?

La réponse n'est plus qu'une conclusion très simple des principes posés jusqu'ici. Puisque la loi naturelle nous indique les moyens nécessaires pour arriver à notre fin dernière, il est impossible que ceux qui refusent de les prendre puissent jamais atteindre leur fin bienheureuse ; ils en seront donc privés. Il est pareillement impossible que ceux qui ont pris ces Sanction essentielle.

moyens nécessaires ne l'atteignent pas : ils seront donc bienheureux.

L'obtention de leur fin bienheureuse sera donc la récompense des bons ; la privation de cette fin, qui est le plus redoutable des malheurs, sera donc la punition terrible des méchants.

Cette conclusion repose si clairement sur l'essence des choses, que nous ne pourrions comprendre qu'il en fût autrement, même par la toute-puissance divine. Même par miracle, les moyens ne peuvent pas ne pas conduire à la fin, et la fin ne peut être obtenue sans les moyens nécessaires (1). Voilà pourquoi notre sort est irrévocablement fixé par la mort, dans un bonheur ou un malheur éternel.

Sanctions accidentelles.

Bien différentes en cela des sanctions établies par les lois humaines, qui consistent toujours en des récompenses ou des peines *ajoutées* à la nature des choses et *accidentelles*, — que partant le législateur investi du droit de grâce peut modifier à son gré, — la sanction résulte ici de l'essence des choses qui est immuable, plutôt que d'un libre décret de Dieu. Aussi, à aucun moment de l'éternité, Dieu ne pourra faire que celui qui a atteint sa fin ne l'ait pas atteinte, ou que celui qui s'en est éloigné n'en soit pas éloigné.

Peut-être, s'il lui plaisait, Dieu pourrait-il mitiger ou supprimer les peines accidentelles, s'il s'en ajoutait à cette peine essentielle ; quant à cette peine essentielle du *dam*, elle paraît impossible à supprimer, sauf toutefois par l'anéantissement du coupable ; mais cette hypothèse est sûrement contraire à la nature de nos

(1) « Ubicumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet, quod ordo ille ad finem ducat, recessus autem ab ordine finem excludat... Oportet igitur quod, si ordo ille recte positus est, incedentes per illum ordinem finem boni consequantur, quod est prœmiari ; recedentes autem ab illo ordine per peccatum a fine boni excludi, quod est puniri. » S. Thomas, *Contra Gent.*, liv. III, ch. 140.

âmes immortelles, et partant à l'ordre naturel posé et voulu par Dieu lui-même (1).

Sans doute, dans l'éternité, où, faute de liberté, l'amendement du pécheur devient impossible, le caractère *médicinal* de la peine aura cessé, mais là ne se trouve pas sa raison d'être principale et essentielle, qui est dans la satisfaction aux droits de la *justice*. De même que celui qui a volé le bien d'autrui est tenu de restituer une somme équivalente; ainsi celui qui a pris un plaisir défendu doit être puni par une douleur équivalente, sinon la défense de ce plaisir ne serait pas une défense sérieuse et efficace, puisqu'on la violerait impunément. Dieu le doit à sa sagesse de législateur non moins qu'à sa justice (2).

Il y a donc une récompense assurée pour les bons, un châtiment certain pour les méchants, et cette sanction est essentielle et immuable pour l'éternité.

Sanction terrestre.

Cependant, dès cette vie, nous croyons que, dans un très grand nombre de cas, la loi naturelle reçoit un commencement de sanction. La loi est, en effet, portée pour le bien de tous et de chacun, *in bonum commune*, et non seulement pour leur bien éternel, mais encore pour leur bien terrestre, et il ne faudrait pas laisser croire que la vertu n'est pas le principal élément de bonheur sur la terre, voire même de bien-être matériel, soit pour les individus, soit pour les familles, soit pour les sociétés, suivant le mot de S. Paul : « pietas ad omnia utilis est ».

(1) S. Thomas, 1ª 2æ, q. 67, a. 4.— *Contra Gent.*, liv. III, ch.140-146.

(2) « Ad perfectam Dei bonitatem pertinet, quod nil inordinatum in rebus relinquat... Sub ordine (autem) justitiæ, quæ ad æqualitatem reducit, comprehenduntur ea, quæ debitam quantitatem excedunt : excedit autem homo debitum suæ quantitatis gradum, dum voluntatem suam divinæ voluntati præfert, satisfaciendo ei contra ordinem Dei ; quæ quidem *inæqualitas tollitur*, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordinem. » S. Thomas, *Contra Gent.*, liv. III, ch. 140 ; — 1ª 2æ, q. 87, a. 1.

Les anciens moralistes ont peut-être trop flatté le portrait de ce monde, en nous montrant invariablement, au 5e acte, la vertu finalement récompensée et le crime puni, grâce à des interventions sensibles de la Providence, un peu trop anthropomorphiques. Mais il ne faudrait pas tomber dans l'excès contraire, et dire avec Renan que « en général, l'homme est puni de ce qu'il fait de bien, et récompensé de ce qu'il fait de mal (1) ». Nous croyons, au contraire, que les triomphes de la fourberie, de l'astuce et du crime, outre qu'ils ne sont pas des tableaux moralisateurs, sont des cas plutôt exceptionnels et non la règle générale.

Sanctions éternelles

Quoi qu'il en soit, ces sanctions terrestres de la bonne ou de la mauvaise conscience, des succès et des revers temporels, de l'honneur et du déshonneur dans l'opinion publique, ou des récompenses et des châtiments par les tribunaux civils, sont assurément des sanctions trop insuffisantes pour dispenser de la justice éternelle.

Tout le monde en convient depuis longtemps ; et cette démonstration banale nous paraît inutile pour nos lecteurs. Aussi ne la recommencerons-nous pas. Il est trop évident que la santé, les richesses et les honneurs, les évènements heureux et malheureux de cette vie, ne sont point distribués aux hommes en raison de leur moralité. Les biens et les maux physiques sont aussi souvent des épreuves que des récompenses ou des châtiments. Il est clair aussi que l'aiguillon vengeur du remords de conscience ne châtie pas toujours le crime dans la proportion où il le mérite ; que les tribunaux de l'opinion publique ou ceux de la justice sociale sont des justiciers trop peu impartiaux ou trop peu infaillibles, pour qu'ils puissent accomplir ici-bas toute justice.

(1) Renan, *Histoire du peuple d'Israël.*

S'il n'y avait pas une vie future, où la justice éternelle doit apporter un correctif indispensable aux iniquités de la terre, et rétablir l'harmonie finale entre le bonheur et la vertu, nous pourrions dire de cette justice divine ce que Brutus disait de la vertu : « tu n'es qu'un nom », et nous devrions désespérer de jamais comprendre le mystère d'un monde amoral, livré au hasard, où le désordre pourrait triompher impunément. *Leur nécessité s'impose.*

Dès lors, la loi naturelle, qu'on pourrait violer sans crainte, ne serait plus une loi qui s'impose, et le devoir ne serait plus qu'un mot. Il faut donc, de toute nécessité, que Dieu se trouve au terme de la loi naturelle pour la couronner de ses justes sanctions, comme il se trouve au début pour la fonder. Il est l'alpha et l'oméga de la loi morale, comme de tout le reste.

*
* *

A la loi naturelle peuvent s'ajouter des lois positives, divines et humaines. Les lois divines, supposant le bienfait de la révélation et l'élévation de l'homme à une fin surnaturelle, dépassent le cadre d'une étude purement philosophique, de même que les lois ecclésiastiques ou canoniques. Nous ne parlerons donc que des lois civiles, et encore serons-nous très bref, comme il convient à une étude de morale générale. *Les lois positives.*

Inutile de faire de longs raisonnements pour montrer la nécessité d'une autorité et d'une législation civile ou sociale, pour compléter la loi naturelle, dès que l'homme vit en société. *Leur nécessité sociale.*

La loi naturelle, en effet, même dans ses préceptes les plus fondamentaux et les plus clairs, n'a pas en elle-même une sanction suffisante pour garantir la société contre les attaques des méchants et assurer la tranquillité publique. La loi civile devra donc en pro-

mulguer de nouveau les parties sociales, défendre, par exemple, le vol, l'adultère, l'homicide, et ajouter des peines sévères et graduées contre les malfaiteurs publics qui osent la transgresser.

D'autre part, la loi naturelle ne prescrit beaucoup de choses que d'une manière générale, et laisse indéterminées une foule de circonstances de temps, de lieu et de mode de son observation, surtout en matière de droit social. Elle laisse donc à la loi positive le soin de régler tous ces détails, suivant les convenances et les besoins de chaque pays. C'est ainsi, par exemple, que la forme du gouvernement, les formes et la répartition des impôts, le régime de la liberté individuelle, ou celui de la propriété, pourront donner lieu aux législations les plus diverses, également permises par la loi naturelle.

La loi civile se trouve donc directement fondée sur la loi naturelle, qui l'appelle comme un complément indispensable, dès que l'homme vit en société ; et indirectement fondée sur la loi éternelle, comme nous l'avons expliqué plus haut. « C'est par Dieu que les rois règnent et que les législateurs créent des lois justes (1). »

Trois conditions d'une loi juste.

Pour être juste et obligatoire en conscience, il faudra et il suffira que la loi civile soit faite et promulguée par l'autorité compétente ou légitime ; qu'elle ne soit contraire ni au droit naturel, ni au droit divin, ni à aucun droit supérieur ; enfin qu'elle soit raisonnable, et pour le bien public, *in bonum commune*, non pas en ce sens qu'elle n'ait aucun inconvénient et qu'elle soit la meilleure possible : il suffit qu'elle soit simplement bonne.

Mais une loi manifestement privée de l'un de ces

(1) « Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt. » *Proverbes*, VIII.

trois caractères serait radicalement nulle. Telle serait la loi émanée d'une autorité usurpée ; celle qui violerait quelque droit sacré, imprescriptible, de Dieu ou du citoyen ; ou bien une loi prescrivant des choses impossibles, absurdes ou évidemment contraires à la paix et à la prospérité publique (1).

Toutefois, malgré son caractère de nullité, si elle ne commande pas une chose essentiellement mauvaise, comme le parjure, le schisme et l'hérésie, etc., il pourra être sage, peut-être même obligatoire, de s'y soumettre pour des motifs extrinsèques à la loi elle-même, par exemple pour éviter un plus grand mal, comme serait la guerre civile. La conscience obéirait alors à une loi supérieure, à la loi éternelle ordonnant, entre deux maux de choisir le moindre, ou de sacrifier quelque chose de nos droits pour éviter un plus grand mal (2). Cette conclusion s'impose avec plus de force encore lorsque la loi prescrit des choses raisonnables et nécessaires, et que c'est seulement le titre de celui qui commande qui est illégitime. La raison suprême du bien public pourra même, par une prescription tranquille et régulière, effacer à la longue cette tache originelle, et finir par rendre acceptée et légitime une autorité primitivement usurpée. Les exemples abondent dans l'histoire des peuples.

Obligation indirecte d'une loi nulle.

Toutes les conditions requises pour rendre une loi positive vraiment légitime étant réunies, on s'est encore demandé si l'obligation qu'elle impose est toujours une obligation *en conscience*, dans le for interne, ou

Lois purement pénales.

(1) « Non videtur esse lex quæ justa non fuerit. » S. Augustin, *De libero arbitrio*, I, 5. — « Lex in quantum habet de justitia, in tantum habet de virtute legis. » S. Thomas, Ia 2æ, q.95, a. 2.

(2) « Hujusmodi sunt magis violentiæ quam leges. Unde tales leges non obligant in foro conscientiæ, nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem; propter quod etiam homo juri suo cedere debet. » S. Thomas, Ia 2æ, q. 96, a. 4. — q. 93, a. 3, ad 2.

seulement purement extérieure dans le for externe. Ainsi certaines lois, comme la loi qui défend de chasser sans permis, ou celles qui imposent certains impôts indirects, à l'octroi par exemple, obligent-elles vraiment en conscience?

De fait, la plupart des citoyens les regardent comme des lois *purement pénales*, c'est-à-dire qui n'obligent qu'à payer l'amende ou à subir la peine, lorsqu'elle est infligée, après jugement et condamnation, et l'on ne se croit nullement déshonoré par de telles amendes, ni tenu à restitution envers le Trésor public.

Le principe et le fait.

Nous répondons qu'en principe toute loi légitime oblige en conscience, et qu'une loi ne pourrait être imposée qu'à la crainte, sans être imposée à la conscience. Ce ne serait plus, en effet, une loi digne de l'homme, puisqu'elle ne l'obligerait qu'à la manière de l'animal; ce ne serait plus une loi morale, mais une loi physique.

Cependant nous ne refuserions pas au législateur le droit de faire porter l'obligation en conscience sur la peine éventuelle attachée à l'objet de la loi, plutôt que sur cet objet lui-même. Il peut, par exemple, laisser aux citoyens le choix entre s'abstenir de chasser, ou chasser avec une amende, à payer en conscience, lorsqu'il la réclamera. On peut même, grâce à la coutume, interpréter ainsi les intentions du législateur, malgré la lettre de la loi, si le bien public n'exige pas une interprétation plus rigoureuse.

C'est en effet le bien public, nous l'avons vu, qui est la raison d'être et la mesure de l'obligation de la loi. Or, de fait, dans nos sociétés modernes, où l'organisation policière est portée à un degré inconnu dans les siècles passés, il semble bien que cela suffise pour certaines lois, et que le législateur lui-même, par le luxe policier qu'il déploie, n'aie guère

plus l'intention de compter sur la conscience de ses sujets : ce qui assurément n'est pas un progrès moral.

* *

Après avoir dit comment les lois justes commencent, on pourrait ajouter comment elles finissent, ou comment elles sont partiellement suspendues. Nous nous bornerons sur ce sujet à de simples indications. Dispense et cessation des lois.

Pour les lois naturelles, puisqu'elles sont fondées sur les essences immuables des choses, il est clair qu'elles ne peuvent jamais cesser ni être suspendues. Cicéron le proclamait dans ce magnifique passage de la *République*, que nous a conservé Lactance, et qui est devenu classique : « C'est une loi intangible, disait-il, à laquelle on ne peut déroger, et qu'on ne peut abroger. Ni le Sénat ni le peuple ne peuvent nous dispenser de lui obéir... Elle ne peut varier suivant les lieux, à Athènes, ou à Rome, ni suivant les temps, aujourd'hui et plus tard ; elle demeure une, éternelle, immuable, embrassant tous les peuples et tous les siècles... Celui qui lui manque d'obéissance se nuit à lui-même, et, défigurant en lui la nature humaine, il s'expose aux plus grands malheurs, alors même qu'il échapperait aux autres peines que l'on croit à venir (1). » Impossibles pour les lois naturelles.

(1) « Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hâc aliquid licet, neque tota abrogari potest ; nec vero per Senatum aut per populum solvi hac lege possumus ; neque est quærendus explanator aut interpres ejus alius ; nec erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore, una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus ; ille legis hujus inventor, disceptator, lator ; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas pœnas, etiamsi cætera supplicia, quæ putantur, effugerit. » Tullius, *De Republica*, liv. III, apud Lactantium, Inst. VI, 8.

Du reste, par qui pourrait-elle être supprimée ou suspendue ? Il n'y a pas d'autorité supérieure à la loi naturelle, et Dieu lui-même ne peut faire que ce qui est par essence un mal, comme le mensonge, devienne un bien. Cependant, si l'on prenait les mots de dispense ou de dérogation, dans un sens très large, pour exprimer une dispense ou une dérogation purement apparente, il en serait tout autrement. Ainsi, quoique le vol et l'homicide ne puissent jamais cesser d'être un mal, Dieu, grâce à son souverain domaine sur la vie et les biens de ce monde, peut changer les circonstances et la nature de ces actes. S'il ordonne aux Hébreux de prendre les vases d'or des Egyptiens, ce n'est plus un vol, et s'il ordonne le sacrifice d'Isaac, ce n'est plus un homicide qu'en apparence, comme les Théologiens l'ont expliqué plus longuement.

Possibles pour les lois positives. Toutes les lois positives, au contraire, soit divines soit humaines, dépendent dans leur durée de la volonté du législateur, qui a pu porter sa loi pour un temps seulement, ou qui peut l'abroger lorsqu'elle n'est plus utile à son but ; qui peut aussi en accorder dispense, dans des cas particuliers, lorsque le bien public semble le réclamer, ou tout au moins le permettre sans inconvénient.

Bien plus, sans aucune intervention explicite de la volonté du législateur, la loi peut être suspendue et même cesser complètement.

Elle cesse complètement, lorsqu'elle n'a plus de raison d'être, les circonstances qui l'avaient occasionnée ayant changé. Ainsi une loi d'exception, portée uniquement pour le temps de la guerre, cesse d'elle-même avec la paix rétablie.

La coutume. Elle cesse encore par la *coutume* contraire, lorsque cette coutume a fini à la longue par prescrire, du consentement tacite du législateur. Il est à présumer,

en effet, qu'une loi qui n'a pu entrer dans les mœurs d'un peuple, est une loi mal faite, ou que le législateur, croyant plus sage de n'en pas forcer l'exécution, l'a laissée tomber en désuétude.

Enfin, la loi demeurant dans toute sa vigueur, il peut se rencontrer des cas plus ou moins imprévus par le législateur, où son application paraîtrait excessive, et même positivement nuisible au bien public. Dans ces cas, elle ne serait plus *in bonum commune*, si elle était rigoureusement appliquée, et son obligation doit momentanément fléchir. C'est le cas « d'épikie », suivant l'expression consacrée des moralistes, où l'on peut se dispenser soi-même en interprétant la pensée présumée du législateur, et en appliquant loyalement le principe que la loi positive n'oblige pas en conscience, lorsqu'il y aurait un trop grave inconvénient à en exiger l'application : *Lex non obligat cum tanto incommodo.* L'épikie.

C'est ainsi que les lois positives naissent, fléchissent et meurent, tandis que les lois naturelles et éternelles sont sans commencement, sans interruption et sans fin.

III

Le bien et le mal moral.

La question du bien et du mal.

La loi a donc pour mission de nous diriger vers notre fin, en nous indiquant ce qu'il faut faire ou ce qu'il faut eviter. Mais pourquoi faut-il faire certaines choses et en éviter d'autres? On nous répond que les unes sont bonnes et les autres mauvaises. Et nous demandons de nouveau pourquoi les unes sont bonnes et les autres mauvaises; qu'est-ce que le bien et le mal? y a-t-il entre le bien et le mal une opposition radicale, absolue, ou bien tout dans l'ordre moral n'est-il pas relatif et dépendant des habitudes individuelles et locales, suivant le degré d'évolution auquel on se trouve arrivé? Le lecteur a déjà compris l'importance de ce nouveau problème, en même temps que sa connexité logique avec les problèmes précédents. Après avoir étudié les principes extrinsèques de nos actions : la *fin* et la *loi*, nous aborderons ainsi l'étude des éléments intrinsèques et constitutifs de nos actions morales, qui peuvent être bonnes ou mauvaises en elles-mêmes.

Tout d'abord qu'est-ce qui constitue le bien ou le mal moral de tels ou tels actes? Est-ce uniquement parce qu'ils sont commandés ou défendus, ou bien ne seraient-ils pas plutôt défendus ou commandés en raison de leur malice ou de leur bonté même?

On écarte les lois positives.

Sans doute, nous l'accorderons volontiers, les prescriptions des lois purement positives, divines ou humaines, portent sur des choses en elles-mêmes indifférentes, et qui tirent du précepte ou du choix du législateur leur bonté et leur malice. Ainsi, par exemple le choix de tel ou tel jour particulier pour rendre un

culte public à Dieu, ou bien pour faire pénitence. Ces jours ne sont pas saints par eux-mêmes, mais par la volonté du législateur ou les coutumes légales des peuples.

Aussi bien ces préceptes-là ne sont-ils pas en question. Il s'agit seulement des choses déclarées bonnes ou mauvaises par la loi naturelle. Le mensonge, le parjure, l'homicide, l'adultère sont-ils mauvais uniquement parce que Dieu les défend, ou bien la sagesse divine ne les défend-elle que parce qu'ils sont contraires à la nature et à l'ordre même des choses?

Aristote lui-même n'hésite pas à se ranger à la seconde opinion, qu'il estime être seule conforme au témoignage de la conscience et au sens commun de tous les hommes. « Toutes les actions ou tous les sentiments, dit-il, n'admettent pas une modération permise. Il y a, en effet, des sentiments dont le seul nom implique une répugnance absolue, comme la malveillance, la joie du malheur des autres, l'impudence, l'envie, et aussi d'autres actions comme le vol, l'adultère, l'homicide. Toutes ces choses, et d'autres du même genre, ne sont pas défendues à cause d'un manque de mesure par excès ou par défaut, mais parce qu'elles sont mauvaises en elles-mêmes, en sorte qu'en les voulant il est impossible de faire une bonne action, et que l'on pèche toujours nécessairement (1). » Notre thèse.

Il y a donc des actions nécessairement bonnes ou mauvaises en elles-mêmes, et qui ne sauraient être indifférentes.

(1) « Verum non omnis actio nec omnis affectus medietatem admittit. Nonnulli enim sunt affectus, quorum vel ipsa nomina pravitatem sibi implicatam habent, ut malevolentia lætans de alieno malo, impudentia, invidentia; et similiter actiones, adulterium, homicidium. Hæc enim omnia et quæ sunt hujus generis reprehenduntur, non quod eorum immoderationes aut deficientiæ, sed quod *ipsa mala* sunt; ut nullo modo possit quispiam in ipsis recte agere, sed peccare semper necesse est. » Aristote, *Eth. Nic.*, liv. II, ch. 6, § 18 (Didot).

Une persuasion si universelle de tous les hommes que l'esprit de système n'égare pas, et d'ailleurs si évidente pour nos consciences, doit avoir une raison d'être et un fondement qu'il nous faut découvrir.

Notions préliminaires. Définitions.

Pour cela, commençons par rappeler quelques notions générales sur la nature du vrai et du bien. Le *vrai* est l'objet de l'intelligence ; le *bien*, l'objet de la tendance appétitive ou de la volonté. Le vrai est une qualité transcendante qui rend l'être cognoscible ou intelligible ; le bon est une qualité qui rend l'être désirable, « *quidquid appeti potest* (1) », par ce qu'il peut apporter un complément ou une perfection à l'être qui le désire. S'il n'est pas désiré pour lui-même et comme fin, mais seulement comme moyen d'atteindre une fin, ce bien s'appelle simplement *utile*. Ainsi un remède n'est pas désirable en lui-même, mais comme utile à la santé. Il y a aussi diverses espèces de biens désirables : je puis désirer la santé qui fait du bien à ma vie physique, ou le plaisir sensible qui délecte mes sens, ou le devoir qui satisfait ma raison amie de l'ordre. Le premier est un bien *physique*, le second un bien *sensible*, le troisième un bien *moral* ou bien *honnête*, seul l'objet direct de la science morale. On le définit : cette qualité des actions humaines qui les rend conformes à l'ordre raisonnable, et partant dignes d'être voulues par un être raisonnable. Le mal moral, au contraire, est ce défaut des actions humaines qui les rend contraires à l'ordre raisonnable, et partant indignes d'être voulues (2).

Ce court exposé peut suffire pour montrer la diffé-

(1) Cf. S. Thomas, Ia, q. 5, a. 4 ; Ia 2æ, q. 8, a. 1. — *Contra Gent.*, liv. III, ch. 3, 7, 16, etc.

(2) Le mal en général, pour S. Thomas, n'est que la privation de la qualité qui devrait rendre l'être bon. « Malum nihil aliud est, quam privatio ejus, quod quis natus est et debet habere. » *Contra Gent.*, liv. III, ch. 7

rence essentielle entre la notion du bien moral et les autres notions.

Le bien en soi et le bien simplement utile, le bien physique et le bien sensible, peuvent être en même temps un bien moral, s'ils sont dans l'ordre raisonnable, mais ils ne le sont pas nécessairement, et peuvent même devenir un mal moral, chaque fois qu'ils impliquent un désordre moral. Ainsi un plaisir réprouvé par la droite raison est un bien sensible et un mal moral ; il est au contraire un bien moral, lorsqu'il est dans l'ordre et raisonnable. De même, les choses qui sont utiles ou nuisibles, soit à l'individu soit à la société, ne sont pas par là même bonnes ou mauvaises moralement. Il leur faut en outre un autre caractère, celui de conformité ou d'opposition à l'ordre raisonnable.

La vertu elle-même ou le vice, ne sont pas chose moralement bonne ou mauvaise à cause de leur utilité ou nocivité, mais à cause de leur conformité ou de leur opposition à l'ordre. Que l'utilité, surtout l'utilité sociale ou le bonheur social, soit le plus souvent d'accord avec la bonté morale, et la nocivité avec le mal moral, cela est incontestable : « ce qui rend l'homme bon, dit S. Augustin, c'est aussi ce qui le rend heureux (1) » ; mais l'un n'est pas la raison de l'autre, et l'utilité toute seule ne sera pas plus un critérium assuré de bonté morale que de vérité.

Après avoir saisi ces notions fondamentales, écoutons la démonstration, si lumineuse et si profonde à la fois, que S. Thomas va faire de notre thèse. Il commence par un rapprochement avec le bien et le mal physiques, et cette comparaison, en nous faisant comprendre que le bien pour un être est d'être conforme à sa nature, sera pour nous comme une révélation. **Démonstration de la thèse.**

(1) « Inde necesse est ut fiat homo beatus unde fit bonus. » S. Augustin, *Epist.*, 130, ch. 2, n° 3.

« Du bien et du mal dans les actions, il faut raisonner comme du bien et du mal dans les choses (1)... Dans la réalité physique, une chose est *bonne* dans la mesure où elle possède de l'être... Or Dieu seul a, dans une infinie unité et simplicité, toute la plénitude de son être; au-dessous de lui, chaque créature atteint, suivant diverses mesures, la plénitude d'être qui lui convient. Parfois certaines créatures possèdent l'être jusqu'à un certain point, mais il leur manque quelque chose pour avoir la plénitude d'être exigée par leur nature. Ainsi l'homme, pour atteindre la plénitude de l'être humain, doit être un composé d'âme et de corps, ayant toutes ses puissances, tous ses instruments de connaissance et de mouvement, et s'il lui manque ceci ou cela, la plénitude de son être lui fait défaut. Dans la mesure où il a l'être, il a la bonté; et dans la mesure où lui fait défaut la plénitude de son être, on dira qu'il manque de bonté et qu'il est mauvais.

(1) De bono et malo in actionibus oportet loqui, sicut de bono et malo in rebus... In rebus autem unum quodque tantum habet de bono quantum habet de esse... Solus autem Deus habet totam plenitudinem in esse secundum aliquid unum et simplex ; unaquæque res vero habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus, contingit quod quantum ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam ; sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quod sit compositum quoddam ex anima et corpore habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus. Unde si aliquid bonum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum vero igitur habet de esse, tantum habet de bonitate ; in quantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, in tantum deficit a bonitate et dicitur malum ; sicut homo cœcus habet de bonitate quod vivit, et malum est ei quod caret visu... Sed quia de ratione bon est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum. Sic igitur dicendum est quod omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de *bonitate* ; in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, *quæ debetur actioni humanæ*, in tantum deficit a bonitate et dicitur *mala* ; puta si deficiat ei determinata quantitas *secundum rationem*, vel debitus locus, vel aliquid hujusmodi ». S. Thomas, 1a 2æ, q. 18, a. 1 : — a. 8 ; — q. 19, a. 1, ad. 3.

Ainsi un homme aveugle est bon en tant qu'il est vivant ; il est imparfait en tant qu'il est privé de la vue. Mais, parce que la plénitude est de l'essence du bien, on n'appellera pas bon simplement, celui auquel manquera quelque chose de la plénitude exigée par sa nature. Disons donc pareillement que toute action morale est bonne dans la mesure où elle a de l'être, mais dans la mesure où elle manque de cette plénitude d'être qu'exige l'action humaine, elle est mauvaise : si par exemple, lui font défaut ou la quantité, ou le lieu, ou quelqu'autre des qualités réclamées par la raison. »

Que si nous demandons à S. Thomas : quelle est donc cette plénitude d'être réclamée par la nature de l'homme? il nous répondra que cette qualité est d'être raisonnable, ou digne de l'animal raisonnable qu'est l'homme ; « Bonnes, nous dit-il, sont les actions conformes à la raison, mauvaises celles qui lui sont contraires (1). » — Puis, s'élevant plus haut et se rappelant que la raison humaine n'est qu'un reflet de la Raison divine, il ajoutera ces belles paroles : « la règle prochaine (du bien et du mal) est la raison humaine ; mais la règle suprême est la loi éternelle, la Raison divine. Toutes les fois donc qu'un acte de l'homme marche vers sa fin suivant l'*ordre de la raison* et de la loi éternelle, l'acte est droit ; mais s'il prend une voie contraire, il est mauvais, c'est un péché (2). »

(1) « Illi mores dicuntur boni qui rationi congruunt, mali autem qui a ratione discordant. « 1a 2æ, q.100, a. 1. — « Patet ergo quod differentia boni et mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod objectum est ei conveniens, vel non conveniens. » 1a 2æ, q.18, a. 5.

(2) « In his quæ reguntur per voluntatem, *regula proxima est ratio humana, regula autem suprema est lex æterna*. Quandocumque ergo actus hominis procedit in finem, secundum ordinem rationis et legis æternæ, tunc actus est rectus, quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum. » 1a 2æ, q.21, a. 1 ; q.19, a. 4.

Caractère absolu du bien et du mal.

La vérité si simple et si profonde de cette solution apparaît clairement, en même temps qu'elle nous éclaire sur la seconde question, celle du caractère absolu ou relatif du bien et du mal. Si les actions sont bonnes ou mauvaises parce qu'elles sont raisonnables ou déraisonnables, c'est-à-dire à proportion de leur conformité à la nature ou à l'ordre des choses, tels que la raison nous les montre, il est clair que ce critérium est absolu et immuable, comme les essences mêmes des choses, ou l'ordre essentiel de la nature.

Sans doute, cet ordre n'est pas étranger à la volonté *nécessaire* de Dieu, qui l'a approuvé et voulu, en sorte que la conformité de nos actions avec cet ordre, implique indirectement une conformité avec la volonté de Dieu.

Mais la volonté nécessaire de Dieu n'est qu'une règle indirecte et secondaire du bien et du mal (1). Ce n'est pas parce que Dieu les veut ou les défend que certaines actions sont bonnes ou mauvaises, mais il les veut ou les défend nécessairement, parce qu'elles sont telles de leur nature, et que la sainteté de sa volonté la rend toujours conforme à la Raison.

Dire le contraire ce serait supposer, avec Descartes, que les essences des choses dépendent de la libre volonté de Dieu, en sorte que Dieu aurait pu faire un cercle carré ou un triangle rond ; et, s'appuyant sur ce principe que Leibnitz appelait un « paradoxe inouï », en conclure que pareillement Dieu aurait pu rendre bons le mensonge ou l'injustice, et rendre mauvais le respect de la vérité ou des droits du prochain : « paradoxe » encore plus « inouï », qui ne pourrait provenir que de la confusion de l'ordre essentiel avec l'ordre accidentel des lois positives.

(1) S. Thomas, 1a 2æ, q.19, a.4 ; a. 9.

Sans doute, Dieu peut changer les lois positives, très librement, suivant les temps et les lieux, comme il l'a fait par l'Ancien et le Nouveau Testament ; mais, les lois absolues, découlant de la nature ou de l'essence même des choses, sont immuables comme ses essences. Le bien et le mal naturel ou essentiel ne dépendent donc nullement de la volonté libre de Dieu, et ne dépendent qu'indirectement de sa volonté nécessaire, laquelle toujours sage et raisonnable se règle toujours sur sa Raison. C'est donc, en dernière analyse, la Raison absolue de Dieu, et par participation c'est la raison humaine, — quand elle est conforme et soumise à la Raison divine, — qui est la règle absolue du bien et du mal.

Pas d'*autonomie* de la raison.

On voit, une fois de plus, combien nous sommes loin d'admettre en morale, l'autonomie de la raison humaine. On peut dire, sans doute, que l'homme porte *en lui-même* sa loi, qu'elle est dans sa propre raison, mais ce n'est pas lui qui *fait* cette loi, pas plus qu'il ne fait la vérité ; il la découvre seulement par sa raison et la proclame existante, bien loin de lui donner l'existence. Aussi serait-il encore plus exact de dire qu'il la trouve *hors* de lui-même, en se sens qu'elle vient de plus haut, et qu'il doit souvent pour entendre sa voix, faire taire ses inclinations, ses préférences plus ou moins injustes, s'affranchir de ses préjugés, et se laisser conduire par cette lumière objective, indépendante de son esprit, qui rayonne de la nature même des choses et s'impose à sa raison. En proclamant le bien et le mal, la raison ne fait donc pas acte d'autorité, mais de soumission à la lumière absolue. Elle n'est pas autonome et maîtresse, mais nécessitée et soumise.

Si ce n'est même pas la volonté divine qui est le dernier pourquoi du bien et du mal, à plus forte rai-

son n'est-ce pas la volonté humaine des législateurs, ni l'usage et l'opinion des peuples, seraient-ils unanimes. Si les législateurs, les mœurs publiques, les usages, l'opinion des peuples les plus divers s'accordent parfois à approuver certains actes tels que la fidélité à sa parole, la bienfaisance, le dévouement, ou bien à en proscrire d'autres comme la perfidie, la lâcheté ou l'homicide, leur accord vient assurément de ce qu'ils ont consulté les mêmes lumières de la raison, et reconnu ses lois essentielles. Mais cet accord des législateurs, des coutumes et de l'opinion générale, ne saurait être qu'une règle secondaire, qu'il appartient à la raison de contrôler. Bien que la raison individuelle doive se défier d'elle-même et se laisser contrôler par la raison commune, elle a le droit de réformer les préjugés des peuples, les opinions des foules, et de faire appel au tribunal suprême de l'évidence.

*
* *

Formule générale du bien.

Cherchons donc, pour nous résumer, une formule générale qui puisse exprimer la nature du bien ou du mal moral, avec son caractère absolu, tel que nous venons de le décrire.

Le bien, pour Aristote, sera « *l'activité conforme à la raison, rendant l'homme semblable à Dieu* (1) ». La béatitude, ajoute-t-il ailleurs, sera le fruit de cette « activité », parce que « c'est dans l'action que semble consister le bien-être et le bonheur ; le plaisir... est un surcroît à l'activité (conforme à la nature) qui n'y manque jamais ; c'est une dernière perfection qui s'y ajoute, comme la jeunesse à sa fleur (2). » Et voilà

(1) *Ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον... ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας* (*θεοῦ*). Arist., *Eth. Nic.*, liv. X, ch. 8, § 8 (Didot).
(2) Aristote, *Eth. Nic.*, liv. X, ch. 4, § 8 (Didot).

pourquoi Aristote a voulu ajouter le mot d'activité à sa formule, d'ailleurs excellente. D'autre part, la conformité à la raison humaine n'aurait pas suffi à indiquer le caractère absolu du bien, et c'est pour cela qu'il ajoute la « ressemblance avec Dieu », c'est-à-dire avec la raison divine, qui seule est absolue.

Déjà Platon avait établi le même principe, à peu près dans les mêmes termes. Pour lui, le bien est « *tout ce qui rend l'homme semblable à Dieu, seul bien absolu, et le mal, tout ce qui le rend dissemblable* » (1).

S. Thomas et les philosophes chrétiens n'auront pas à inventer d'autres formules, mais seulement à les mettre en lumière et à les enrichir de leurs profonds commentaires. Sous des formes variées, ils s'accordent tous à dire que *l'action bonne est celle qui, étant conforme à la raison divine, nous donne avec Dieu une ressemblance, qui nous prépare à l'union bienheureuse*; — *mauvaise celle qui nous détourne de cette ressemblance.* Ou plus brièvement : le bien c'est *la conformité avec la volonté de Dieu*, ou avec *la sagesse de Dieu* : ce qui pratiquement revient au même. Le divin Maître lui-même a donné à ces formules la sanction de son autorité, lorsqu'il a dit : *Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait.* Cet idéal absolu du souverain bien, demeure l'idéal le plus élevé qui puisse être proposé à l'homme, le dernier mot de la philosophie morale.

Inutile de montrer longuement combien cet idéal plane au-dessus de toutes les morales sensualistes, utilitaires ou stoïques.

Formules épicuriennes, utilitaires et stoïques.

Les sensualistes et les Epicuriens de tous les âges ont grossièrement confondu le bien moral avec le plaisir des sens. L'homme est ainsi dégradé et réduit

(1) Platon (Ed. Stephan), *Respubl.*, VI, 505, a. sq. ; *Philebus*, p. 22 ; *Protagor.*, etc.

aux sens et à la matière. Il doit vivre comme s'il n'était qu'un pur animal.

Les philosophes utilitaires, qu'ils aient pour idéal, soit l'utilité individuelle,— ce qui est un pur égoïsme; soit l'utilité sociale, — ce qui est assurément moins grossier, — confondent l'utile avec le bien, malgré la différence essentielle de ces deux notions. Leur idéal ne renferme donc pas un atome de moralité, et il est en opposition avec la raison, qui nous ordonne par-dessus tout d'être raisonnables, et de ne rechercher l'utile que lorsqu'il est raisonnable.

Les stoïques, au contraire, pleins de dédain pour toutes les formules sensualistes ou utilitaires, visent à un désintéressement absolu. Pour eux, la recherche du sensible ou de l'utile est toujours mauvaise, le désir même du bonheur éternel ou la crainte de l'enfer, sanctions naturelles du bien et du mal, sont interdits comme absolument mauvais. Le bien c'est « le devoir pour le devoir ». Mais cet idéal est excessif et déraisonnable ; l'homme n'est pas un pur esprit et ne doit « faire ni l'ange ni la bête ».Puisqu'il a des facultés sensibles,qui ont besoin de l'utile,comme du bonheur, c'est pour les satisfaire dans la mesure où c'est raisonnable. Du reste les facultés inférieures, comme la sensibilité, bien dirigées, peuvent l'aider puissamment à bien vivre et lui donner un élan généreux pour le bien. Il doit donc tendre au bien, comme au vrai,par toutes ses facultés et toute son âme: σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ.

Ainsi la véritable morale, loin de mutiler l'homme, veut qu'il se développe dans son intégrité naturelle, en poursuivant comme idéal du souverain bien, l'ordre naturel que proclame la raison, écho de la raison absolue et de la sagesse divine.

∴

La notion du bien moral peut nous conduire facilement à celle de la *beauté morale*. La beauté est quelque chose de plus que la seule bonté, elle en est comme la fleur et le rayonnement. La Beauté morale.

Accomplir un devoir facile et vulgaire, c'est bien, mais c'est un bien qui n'a rien de bien beau. Encore moins belle serait une action encore plus vulgaire et simplement permise. Accomplir, au contraire, de grand cœur, un devoir très difficile, peut être héroïque : tomber au champ d'honneur en défendant la Patrie, c'est beau ! Enfin, se dévouer, sans qu'aucun devoir l'impose, au service des humbles et des déshérités de ce monde, comme la sœur de charité, affronter la mort comme elle, et donner sa vie en relevant les blessés sur le champ de bataille, c'est encore plus héroïque et plus beau !

Que faut-il donc pour que le bien devienne beau ? Il faut quelque chose d'analogue à ce qui rend la vérité rayonnante et belle. Il faut non seulement que tous les éléments requis soient au complet et dans l'ordre, mais encore que cette plénitude d'être et cette harmonie des parties, soit portée à un degré qui resplendisse avec assez d'éclat pour nous charmer (1). Certes, cette beauté morale est elle-même un bien, puisqu'elle est l'épanouissement suprême et parfois sublime du bien, et partant souverainement désirable (2). C'est la perfection même du bien.

(1) D'après S. Thomas, trois éléments sont requis pour la beauté : 1° l'intégrité des parties ; 2° leur proportion harmonieuse ; 3° la splendeur de la forme (Voy. dans notre *Manuel*, l'*Ontologie*, liv. 2, sect. 2, ch. 2).

(2) « Pulchritudo non habet rationem appetibilis, nisi in quantum induxit rationem boni ; sic enim et verum appetibile est. » — « De ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus ; sed ad rationem

Point de vue esthétique de la morale.

D'où l'on peut conclure au rôle capital que doit jouer l'attrait de la beauté morale, non seulement dans la morale chrétienne, où cet amour désintéressé du beau se confond avec le pur amour de Dieu, mais jusque dans la morale païenne d'Aristote et des Grecs. Ce rôle est double, en effet.

D'abord, il augmente puissamment la force du devoir obligatoire, en lui donnant un attrait et des charmes qui transfigurent ses rigueurs et ses austérités. La mort elle-même et le martyre, que le devoir impose, deviennent aimables et séduisants, car il est beau de mourir ainsi : καλοῦ ἕνεκα ἀποθνητέον (1).

Ensuite, bien au-dessus du devoir strictement requis, se développe la sphère supérieure de la perfection morale, qui n'est plus obligatoire, et où l'amour de la beauté morale peut seul nous introduire et nous élever de plus en plus. Impossible à la morale de se passer de ces régions supérieures de la vertu parfaite, où aspire et où vit la meilleure et la plus noble partie de l'humanité ; impossible de l'y conduire et de l'y maintenir, sans les lumières et le feu sacré qu'allument dans les âmes, la contemplation et l'amour de la beauté morale.

On a dit que les artistes et les saints mystiques étaient frères ; on peut ajouter qu'ils se complètent, et que si le sens du devoir est la base, le sens de la beauté morale est l'achèvement et le faîte de la vie comme de la science morale, qui sans ce caractère esthétique serait découronnée et amoindrie (2).

pulchri pertinet, quod in ejus adspectu seu cognitione quietetur appetitus...Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem dicatur id, cujus *apprehensio* placet. » S. Thomas, *in I Sent.*, dist. 31, q. 2, a. 1, ad 4 ; 1ª 2æ, q. 27, a. 1, ad 3 ; 2ª 2æ, q. 145, a. 2, etc.

(1) Aristote, *Eth. Nic.*, liv. III, ch. 9, § 5.

(2) Voir la note sur *l'Idée du devoir dans la Morale esthétique* d'Aristote, p. 331 et suiv.

Mais il nous faut insister davantage, sur cette distinction capitale, si oubliée des modernes, entre les régions inférieures du strict devoir, et les régions supérieures de la perfection et des simples conseils de beauté morale. Il sera facile de leur montrer que l'homme est toujours obligé d'être bon, mais qu'il n'est pas toujours tenu d'être beau.

*
* *

Si la conformité d'une action avec la raison suffit à constituer un objet *permis*, elle ne suffit pas à le rendre *conseillé*, encore moins *prescrit*, et à produire une *obligation* formelle. Nous allons maintenant en saisir la raison. Mais auparavant donnons quelques exemples. Distinction du précepte et du conseil.

Après l'étude, il est raisonnable de se récréer; mais entre plusieurs jeux également raisonnables et bons, aucun peut n'être conseillé, encore moins imposé, et je puis user d'un libre choix, motivé par d'autres considérations que les règles de morale. Tel jeu me plaisant davantage, je le puis préférer ; mon action se portera alors sur un bien simplement permis.

Toutefois j'estime qu'il serait mieux de me priver de jouer et d'aller chercher le délassement intellectuel ou la distraction dont j'ai besoin, dans l'accomplissement de quelque œuvre philanthropique ou charitable, comme la visite des malades, le soin des pauvres, les réunions d'un patronage.

Aucun devoir d'état, aucune circonstance particulière ne m'imposant ce sacrifice d'un jeu favori, avec des amis d'enfance ou d'autres circonstances attrayantes, je le juge un sacrifice presque héroïque et nullement obligatoire. Voilà donc un bien purement conseillé et nullement prescrit.

Enfin, je puis faire l'hypothèse où c'est un devoir

d'état qui me force à sacrifier le jeu pour secourir les malades, et ce bien devient alors obligatoire.

Raison de cette distinction.

Pourquoi cette différence? Le législateur peut et doit tour à tour ou imposer, ou conseiller, ou simplement permettre une chose, raisonnable en elle-même, suivant le but qu'il se propose et la fin qu'il poursuit.

Si le bien est absolument ou moralement nécessaire à la fin, il doit le prescrire ; s'il importe trop peu ou aucunement à la fin, il le permet simplement ; enfin s'il serait utile mais trop difficile, héroïque... pour la plupart des sujets, et d'autre part nullement indispensable à la fin, il le conseille sans l'imposer formellement. Enfin le bien et le mal pourront être imposés ou défendus, plus ou moins gravement, suivant les degrés divers où ils peuvent être utiles ou nuisibles à la fin. De là, la distinction du péché mortel et du péché véniel. Le premier détruit l'ordre absolu ; le second le blesse sans le détruire essentiellement.

D'où l'on peut conclure, que si le bien et le mal naturels proviennent de leur caractère essentiellement raisonnable ou déraisonnable, le caractère de bien prescrit, conseillé ou permis, dépend du rapport plus ou moins étroit de ce bien avec la fin dont l'obtention est commandée.

La conclusion s'impose. La raison divine est le dernier pourquoi de l'ordre et partant du bien et du mal ; mais, sans la volonté divine imposant la fin et les moyens, nous n'aurions pas la raison complète de l'obligation. Si, *par impossible*, la volonté divine pouvait ne pas vouloir imposer à l'homme sa fin dernière, par exemple, elle serait bonne sans doute, mais pas obligatoire. L'homme qui la négligerait agirait contrairement à sa raison, mais non pas contre l'ordre de Dieu : ce serait de sa part une erreur, un égarement, et non pas un péché.

Le péché, en effet, est la violation d'un commandement, c'est une offense de Dieu, analogue aux autres offenses. Nous pouvons offenser Dieu de la même manière que nous offensons les hommes. Or quand nous offensons les hommes, nous violons aussi un de leurs commandements, tacite ou formel, peu importe. Celui qui ne me respecte pas, par exemple, m'offense, c'est-à-dire qu'il viole non seulement sa raison qui lui prescrit de me respecter, mais le commandement que je lui en fais d'une autre manière, ne serait-ce que d'une manière tacite et implicite, en me posant comme un être moral ayant droit au respect. De même à l'égard de Dieu. Lorsque je manque à la loi morale, non seulement je viole une règle de ma raison, — ce qui ne suffit pas pour un péché, ainsi je puis enfreindre les règles de l'art musical ou les règles mathématiques sans pécher, — mais je viole en même temps l'ordre établi par la sagesse et les commandements divins, je traverse les desseins de l'amour divin, et par conséquent j'offense Dieu. Sans doute, je ne lui fais aucun tort, parce qu'il est au-dessus de mes atteintes, mais ma volonté n'en est pas moins coupable, ma révolte n'en est pas moins le plus grand de tous les attentats, et ce mal est encore plus grand que le tort que je me fais à moi-même ou aux autres créatures par mon péché. La violation de la loi morale est donc toujours une offense de celui qui l'impose, de Dieu, en même temps que de la raison qui la proclame ; impossible de se révolter contre elle sans se révolter contre Dieu. Il n'y a pas de péché contre la raison seule, pas de péché purement philosophique.

Le péché offense de Dieu.

⁂

Le bien moral vient donc, suivant l'expression de S. Thomas, de « la plénitude d'être », et le mal moral

Les trois éléments du bien.

d'un « défaut d'être » dans l'action humaine. Mais cette plénitude ou ce défaut, — cette rectitude, comme disent les modernes, ou cette difformité,— peuvent affecter chacun des éléments constitutifs de l'action morale, qui sont autant de sources partielles de malice ou de bonté.

Fin, objet, circonstances.

Or ces éléments de l'action morale, sont au nombre de trois : la *fin*, l'*objet* et les *circonstances*. La fin est le but vers lequel la volonté se porte tout d'abord par l'intention ; l'objet de l'acte, c'est ce que l'on opère, comme moyen pour arriver à la fin ; enfin les circonstances sont les accessoires souvent importants de cet objet. Ainsi celui qui dit un mensonge nuisible, par vanité, a pour fin unique et totale la vanité ou désir de paraître; pour moyen un objet illicite, le mensonge; pour circonstances aggravantes, le tort causé au prochain par ce mensonge. Cet acte a donc une triple malice, provenant de la fin, de l'objet et des circonstances. Chacun de ces éléments de l'acte, en effet, a un défaut de rectitude, et un manque de bonté morale.

Pareillement, celui qui, pour l'amour de Dieu, fait l'aumône, en se cachant aux yeux des hommes, est à la fois religieux dans son but, charitable par l'objet de son acte, et humble par ses circonstances. Chacun de ces trois éléments possède la rectitude morale.

Notez que la malice d'un seul de ces éléments aurait suffi pour le gâter ; ainsi mettez la vanité comme fin principale, à la place de la gloire de Dieu, et cet acte, malgré l'effort dépensé, et la difficulté surmontée, et le bien matériel produit, n'en est pas moins un acte de vanité.

De là, l'axiome de l'Ecole, qui exige pour un acte bon l'intégrité de ses éléments essentiels, *bonum ex*

integra causa, alors qu'un seul de ses éléments viciés suffit à le rendre mauvais ; *malum ex quocumque defectu* (1).

N'exagérons rien pourtant, et soulignons le mot d'éléments *essentiels*.

Tous les actes de l'homme, même les meilleurs, sont plus ou moins imparfaits ; il s'y glisse toujours quelque légère imperfection, et ce serait bien décourageant de penser que cela suffit pour rendre nos actions les plus généreuses, inutiles et sans mérite. La vertu deviendrait impossible pour l'homme.

Il ne s'agit donc que des éléments essentiels, ceux qui sont les mobiles déterminants de l'acte, et nullement de ceux qui se surajoutent par faiblesse, et sans lesquels l'acte se ferait quand même. Ainsi, dans l'exemple donné plus haut, si l'amour de Dieu est bien la fin réelle et déterminante de notre aumône, elle demeure bonne et méritoire, alors même qu'il s'y ajouterait une légère pensée de vanité. La valeur de l'acte ne serait pas détruite, mais seulement un peu diminuée par cette imperfection.

Importance de l'intention.

Parmi ces trois éléments essentiels, le principal est assurément la fin que l'on se propose. Elle est, en effet, la cause première et le dernier terme de l'acte, qu'elle enveloppe tout entier. Du reste, l'exécution des moyens et les circonstances ne dépendent pas toujours de nous, tandis que la position de la fin en dépend toujours. Nous sommes donc obligés de ne choisir que des fins bonnes, c'est ce qu'on appelle la bonne volonté ou la bonne *intention*. Et plus ces fins seront élevées, plus l'action sera d'un degré supérieur de bonté. Elle peut être non seulement strictement bonne, mais encore meilleure, parfaite, belle jusqu'à

(1) Cf. S. Thomas, 1a 2æ, q. 18, a. 4, ad 3.

l'héroïsme et au sublime, alors même que l'objet et ses circonstances seraient d'une valeur vulgaire et triviale. La femme du peuple qui nettoie sa maison, et fait le ménage, malgré la fatigue et mille difficultés, si elle élève ses intentions, jusqu'à l'amour de ses enfants, de son mari, de Dieu lui-même, peut revêtir ces actions vulgaires du plus haut mérite et de la beauté morale la plus noble.

Voilà pourquoi les moralistes abondent de conseils sur la droiture et la pureté d'intention : c'est l'art de donner à nos actions les plus vulgaires une valeur infinie.

La bonne intention ne suffit pas.

Mais est-il exact de dire que *toute* la valeur morale de nos actions dépend de l'intention. Assurément non, puisque la fin n'est qu'un des trois éléments essentiels de l'action.

De ce prétendu principe on pourrait conclure que la *fin justifie les moyens*, ce qui serait non seulement une erreur, mais une énormité, car elle justifierait l'emploi du vol, de l'assassinat, du parjure, etc., pour obtenir une fin bonne et même excellente en elle-même, comme serait par exemple le salut de la Patrie. L'École a protesté justement contre cette maxime immorale, en lui opposant celle-ci : *non sunt facienda mala ut eveniant bona*, on ne peut faire le mal, comme moyen pour arriver au bien.

La fin ne justifie donc ni les moyens, ni les circonstances, et si, par exemple, on ne peut obtenir une bonne fin, par un bon moyen, sans causer du scandale, on doit s'en abstenir.

On voit par là combien il serait injuste de résumer cette doctrine de la direction des intentions par la formule courante : « ayez bonne intention et faites ce que vous voudrez », puisqu'elle exige au contraire la bonté non seulement de la fin, mais encore des moyens

et des circonstances, conformément au principe posé : *bonum ex integrà causà, malum ex quocumque defectu.*

* * *

Au sujet de ces trois éléments de moralité : la fin, l'objet et les circonstances, les philosophes ont posé une dernière question assez embarrassante. Peut-il y avoir des actions indifférentes, c'est-à-dire qui ne puiseraient dans aucun de ces trois éléments, ni bonté ni malice? S. Bonaventure et l'école scotiste l'ont pensé, mais nous croyons l'opinion contraire de S. Thomas beaucoup plus vraisemblable. Il suffit de dissiper les équivoques dont on l'a entourée. Les actions indifférentes.

D'abord, il ne s'agit que des actes humains réfléchis et libres. Il est bien évident qu'une foule d'actions faites sans délibération ou mécaniquement, comme tousser, cracher, se moucher, et une multitude d'autres mouvements insignifiants, n'entrent pas, directement du moins, dans l'ordre moral. Nous ne parlons que des actions réfléchies et volontaires (1).

Il ne s'agit pas davantage d'une action considérée, d'une manière abstraite, dans son objet séparé de ses circonstances et de la fin de l'agent. Il est sûr qu'il y a des objets qui matériellement sont indifférents, comme parler, se taire, se promener ou se reposer. Le débat porte sur une action concrète, considérée dans tous ses éléments, y compris l'intention de l'agent et les circonstances où elle est produite.

Accordons en outre que les circonstances de temps, de lieu, de manière, etc..., puissent être indifférentes, Il restera encore l'intention de l'agent, et c'est ici le point précis de la difficulté.

Cette fin que se propose l'agent est-elle raisonna-

(1) S. Thomas, 1a 2æ, q. 18, a. 9.

ble ou déraisonnable? Si elle est raisonnable, elle est conforme à l'ordre, et partant, elle ordonne l'agent vers sa fin dernière : elle est donc bonne. Si elle n'est pas raisonnable, ni conforme à l'ordre, elle détourne l'agent de sa fin dernière, le met hors de la voie qui y conduit : elle est donc mauvaise. On ne voit guère de milieu possible entre ces deux alternatives : être raisonnable ou déraisonnable, ordonnée ou désordonnée. Il n'y a donc pas d'intention indifférente, et partant, il n'y a pas d'action concrète qui ne soit ni bonne ni mauvaise.

IV

La conscience morale

La distinction du bien et du mal, l'obligation de la loi, la nécessité de notre fin dernière elle-même, seraient pour nous comme nuls et non avenus sans la lumière de la conscience morale (1). Il nous reste à considérer ce nouvel élément intérieur et constitutif de nos actions morales. Sa nature, son triple rôle.

Qu'est-ce donc que la conscience morale, et en quoi diffère-t-elle de la conscience étudiée par la Psychologie? La conscience psychologique est cette faculté qui perçoit nos états intérieurs. Elle est un simple témoin de ce qui se passe au dedans de nous, et ne nous dit rien de nos devoirs. La conscience morale, au contraire, nous instruit de nos devoirs et nous donne l'appréciation de notre propre conduite. Avant chaque action, elle nous dit ce qu'il faut faire ou éviter; pendant l'action, elle nous témoigne que nous faisons bien ou mal; après l'action, elle nous adresse ses reproches par les remords, ou nous récompense par les joies et les espérances de la bonne conscience. En sorte qu'elle est pour nous un guide, à la fois théorique et pratique, de nos actions morales (2).

*
* *

D'abord, c'est un guide théorique. C'est elle, qui perçoit avec évidence les premiers principes des mœurs: il faut faire le bien, éviter le mal. Et dans cette première fonction, elle ne diffère pas de ce que I. Rôle de la conscience *avant l'action*.

(1) « Nullus ligatur per præceptum aliquod, nisi mediante scientia illius præcepti. » S. Thomas, *De veritate*, q. 17, a. 3.
(2) S. Thomas, Ia, q. 79.

les anciens appelaient la *Syndérèse*. Puis elle tire de ces premiers principes les conclusions plus ou moins éloignées qui sont l'objet propre de la *science morale* : l'injustice est un mal, l'usure est un mal... Ce n'est qu'en dernier lieu, qu'elle applique ces données morales à chacune de nos actions en particulier, pour devenir un guide pratique : l'action présente est un prêt usuraire ; donc elle est illicite (1).

Comme on l'entrevoit déjà, d'après cette simple description, la conscience n'est pas une faculté distincte de la raison elle-même. C'est la même faculté qui perçoit la vérité spéculative et la vérité pratique. Elle perçoit, par exemple, les notions de Créateur, et de créature, de père et de fils, de maître et de serviteur, et, en percevant ces notions spéculatives, elle y découvre plusieurs rapports : les uns spéculatifs comme celui d'antériorité de père sur le fils, de créateur sur la créature ; d'autres pratiques ou moraux, comme le rapport de dépendance et de soumission du fils à l'égard de son père, de la créature envers son créateur, du serviteur envers son maître. Autant de vérités, morales ou spéculatives, qui doivent tomber sous le regard de la raison, puisqu'elle est la faculté du vrai. Il n'en saurait être autrement ; et supposer dans l'homme deux raisons vraiment distinctes, serait le scinder arbitrairement et rompre son unité. Il suffit de distinguer deux fonctions de la même faculté, l'une théorique, l'autre pratique.

Le sens moral ; équivoques de ce mot.

On donne parfois à cette partie de la raison pratique qui dirige les mœurs, ou conscience, le nom de *sens moral*. C'est là une expression moins heureuse, selon nous et malgré sa vogue, qui pourrait prêter

(1) Les anciens théologiens restreignent à cette conclusion l'acte propre de la conscience. Les modernes en ont un peu élargi le sens.

à de graves malentendus, et a donné lieu, de fait, à de regrettables abus.

Un *sens* est, avant tout, une faculté organique et corporelle, incapable partant de s'élever au-dessus du matériel et du contingent, pour atteindre jusqu'à la vérité immatérielle, nécessaire et absolue. Aussi ce mot a-t-il eu les faveurs surtout des matérialistes, des positivistes et des partisans de l'évolutionisme.

Les uns ont imaginé que ce sens moral était analogue à l'instinct aveugle qui avertit les animaux de ce qui est nuisible ou utile, sans les éclairer sur la raison de cette utilité ou nocivité. Ainsi le sens de la pudeur ou de l'honnêteté, par exemple, ne serait qu'une tendance instinctive et aveugle, fruit héréditaire d'une longue habitude chez nos ancêtres, et variable avec les habitudes contractées par les diverses races. D'où il suivrait que ces instincts, comparables à l'instinct du chien de chasse ou d'arrêt, par exemple, n'auraient pas plus de titres à la moralité.

Moins grossière assurément est l'opinion de certains spiritualistes, tels qu'Hutcheson et l'école écossaise. Ce serait bien encore pour eux une sorte d'instinct, mais d'un instinct supérieur et intellectuel, qui nous porterait aveuglément vers un bien moral réel et non fictif. Jouffroy et les sentimentalistes, pour distinguer le bien et le mal, font également appel au sentiment qui dirige, sans éclairer, en sorte que l'acte vertueux se ferait sans qu'on sût pourquoi et comment il doit être fait. Tel serait le sens moral, naturellement droit, mais aveugle.

En vérité, l'homme serait bien à plaindre s'il en était réduit là, et peut-être a-t-on analysé dans ce tableau un seul des côtés de l'homme, celui où l'habitude et la routine se substituent à la raison réfléchie, en masquant l'autre côté raisonnable et vraiment hu-

main. C'est ce qui expliquerait la méprise de nos sentimentalistes.

De fait, nous le reconnaissons volontiers, les habitudes personnelles et même héréditaires, bonnes ou mauvaises, peuvent laisser une empreinte plus ou moins profonde dans l'âme, et notre sensibilité peut ainsi recevoir une orientation habituelle vers le bien ou le mal. Mais cet élément sensible s'ajoute à l'élément rationnel, bien loin de le supprimer (1).

Si ce sentiment irréfléchi est droit, parce qu'il a été dressé par le voisinage et la pratique de la vertu, on peut sans doute le consulter ; rien de plus utile, car il est une force puissante. Mais nous nions que ce soit là la règle première des mœurs, puisque tout en lui est dérivé et secondaire ; encore moins serait-il une règle sûre, puisqu'il incline au mal ceux qui ont des habitudes vicieuses ; il n'est même pas une règle, puisqu'il n'est ni une lumière, ni un jugement, ni une vérité perçue : il n'est qu'une force aveugle.

Ce n'est donc pas au sens moral, ainsi entendu, ni à un sentiment quelconque, si délicat ou si divin qu'on le suppose, mais à la raison elle-même, à la conscience, qu'il faut en définitive faire appel pour distinguer le bien et le mal et diriger notre vie morale. Trop souvent, hélas ! les hommes, même les gens vertueux, ne se laissent guider que par les sentiments ; il faut que la raison reprenne en eux son légitime empire, s'ils ne veulent cesser d'être raisonnables !

*
* *

II. Rôle de la conscience *au moment de l'action.*

Le second rôle de la conscience, avons-nous dit, est de beaucoup plus pratique. Au lieu de décider ce qui est bien ou ce qui est mal en théorie, elle applique

(1) S. Thomas, 1a 2æ, q. 94, a. 1 ; q. 51, a. 1.

ses principes aux cas particuliers qui se présentent, au moment d'agir. Mais cette application est pleine de difficultés. Ainsi, par exemple, des doutes et des hésitations sur la bonté de l'acte à poser, peuvent s'élever et provoquer des cas de conscience d'autant plus embarrassants, que la nécessité d'agir et de prendre un parti s'impose.

Pour les résoudre, il faut considérer les différents états où une conscience peut se trouver au moment d'agir. Elle peut être droite ou oblique, certaine ou erronée, douteuse ou probable ; et les règles de conduite doivent varier avec chacun de ces cas.

Conscience droite.

La conscience est *droite*, lorsque son intention est droite : alors elle ne cherche que le vrai et le bien, et juge de bonne foi selon ses lumières. Elle est *oblique* et mauvaise, au contraire, lorsqu'elle n'est pas entièrement de bonne foi, qu'elle cherche à se faire illusion à elle-même, et qu'elle s'inspire dans ses jugements des passions et de l'intérêt, bien plus que de la justice et de la vérité. La conscience oblique ressemble à ce juge complaisant et inique, qui rend des services et non des arrêts, et dont les jugements, frappés de suspicion et de nullité, sont sans valeur dans les balances de la vraie justice. Ils ne peuvent jamais faire loi, alors même que, par hasard et contrairement à ses intentions, ils seraient équitables. La conscience droite, au contraire, rappelle à la pensée les arrêts de la justice vraiment digne de ce nom, et, quoiqu'ils ne soient pas infaillibles, ils sont valables pour diriger nos actions, jusqu'à preuve du contraire.

S'il en est ainsi, il est bien évident que nous ne pouvons jamais agir avec une conscience oblique, mais uniquement sous la direction d'une conscience droite, et qu'il faut la supposer donnée dans toutes les règles de conduite qui suivront.

Conscience certaine.

La conscience *certaine* est celle qui a la certitude de ne pas se tromper dans le jugement qu'elle porte sur la moralité d'une action donnée. Elle ne craint pas de se tromper, et possède sur ce point une science sûre d'elle-même. Cependant cette certitude peut porter sur deux objets très différents : elle peut être certaine de la valeur morale intrinsèque de son action ; ou bien, ignorant cette valeur intrinsèque, être certaine qu'elle peut quand même la poser. Ainsi un homme sans culture, sur l'autorité d'un homme compétent, peut avoir la certitude morale qu'il peut où doit passer tel ou tel contrat, dont il ne comprend ni le sens ni la portée. Il est clair que cette certitude pratique ou subjective suffit à la moralité de son acte, et que la certitude scientifique ou objective n'est nullement requise : elle n'est pas toujours à la portée de tous, et ne saurait être obligatoire.

Agir selon les lumières de la conscience certaine pratiquement, sera donc toujours un devoir ; agir contrairement à ses lumières sera toujours une faute.

Conscience erronée.

Cependant une conscience qui se croit sûre d'elle-même, de très bonne foi, peut être *erronée*. Sans doute, il est impossible à un homme sain d'esprit de se tromper de bonne foi sur les premiers principes de la morale, mais l'erreur est possible sur les conclusions, surtout si elles sont éloignées et complexes. A plus forte raison, dans leur application à des circonstances particulières, qui peuvent être mal connues et fausses.

Nous supposons ici que cette erreur n'est pas volontaire ni coupable, et que la conscience est de bonne foi : elle est donc excusable, et celui qui agit selon ses lumières agit encore raisonnablement. Bien plus, on est obligé de suivre ses ordres, car puisqu'on les croit l'expression du devoir, on ne pourrait leur désobéir

sans avoir la volonté de mal faire (1). D'où l'on voit la nécessité de s'instruire et de s'éclairer de plus en plus, pour s'affranchir de l'erreur, cause de tant de maux dans l'ordre physique et dans l'ordre moral (2).

C'est ainsi que celui qui croit mentir, en disant telle chose, est vraiment coupable de mensonge, alors même qu'il dirait une chose vraie ; et que celui qui croit faire l'aumône à un pauvre aveugle, n'en serait pas moins charitable, si l'aveugle n'était qu'un faux nécessiteux.

Conscience incertaine.

La conscience *incertaine* est celle qui ne sait quel parti prendre, parce qu'elle ignore les motifs pour et contre. Sans doute, elle doit avant d'agir chercher à s'éclairer, par exemple, en consultant de plus habiles. Mais, si elle ne le peut, soit qu'aucun conseil ne soit à sa portée, soit qu'elle n'ait pas le temps, vu la nécessité pressante d'agir, elle doit agir pour le mieux ; et si aucun parti ne lui paraît mauvais, elle est libre de choisir le premier venu, puisqu'aucun d'eux ne s'impose à sa conscience. La liberté, en effet, demeure entière lorsqu'elle ne paraît restreinte par aucun devoir ni certain ni probable : ce doute purement négatif est négligeable.

Conscience probable.

Le cas va devenir beaucoup plus embarrassant avec la conscience *probable*. Celle-ci, en effet, n'est plus ballottée par un doute purement négatif, comme dans le cas précédent, mais par un doute positif plus ou moins grave. Or il est certain qu'on ne peut agir avec

(1) « Dicendum quod simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta, sive errante, semper est mala. » S. Thomas, 1a 2æ, q. 19, a. 3, 4, 5. — « Unde etiam non sequitur obligari hominem contra legem Dei, cum obligatur ad actum virtutis. Materialiter autem videtur esse obligatio contra aliquam Dei legem, quæ tunc non obligat, quia excusatur homo per ignorantiam et per aliam *fortiorem Dei legem*, obediendi prudenti conscientiæ. » Suarez. *De Bonitate et mal.*, disp. XII, sec. 4, § 9.

(2) S. Thomas, *Q. disp. de Malo*, q. 3, a. 7.

une conscience douteuse de la licéité de son action. Dans une telle action, en effet, l'intention serait mauvaise, puisqu'elle accepterait de mal faire, dans le cas où l'action serait mauvaise. Le chasseur assez imprudent pour tirer dans l'obscurité sur un objet qui a quelque apparence humaine, consent hypothétiquement à commettre un homicide ; aussi sa volonté en contracte la malice.

Il faut donc essayer de sortir du doute avant d'agir, et pour cela employer tous les moyens raisonnablement possibles, avec d'autant plus de soin que la vérité dont on manque est plus importante. Alors, pour l'ordinaire, la science dissipera le doute. Mais si l'on ne peut arriver à cette science, malgré sa bonne volonté, et qu'on soit dans la nécessité d'agir, la question se pose de nouveau ; puis-je agir quand même, et quel parti choisir?

La science théorique ne connaît pas ces embarras. Si elle est dans le doute, elle s'abstient de se prononcer, et c'est tout ; en pratique, on ne peut s'abstenir, car s'abstenir d'agir, c'est encore une manière d'agir.

Il faut donc pratiquement sortir du doute sur la moralité de l'action, et lorsqu'on ne le peut sur la question de la valeur objective de l'action, il faut au moins se fixer sur sa licéité ou valeur subjective, de manière à pouvoir dire avec certitude : je puis agir quand même. C'est ce que les casuistes ont appelé : *se former la conscience*. Dans ce but plusieurs systèmes ont été proposés.

Le tutiorisme.

Le système *tutioriste* soutient que dans le doute, entre l'obligation et la liberté, il faut toujours prendre le parti de l'obligation qui est le parti le plus sûr. Ainsi si je doute qu'aujourd'hui soit jour de jeûne, je dois jeûner quand même, alors même qu'une telle obligation paraîtrait fort peu probable.

Nous accordons facilement qu'en prenant toujours le parti de l'obligation contre celui de la liberté, on ne risque jamais de violer la loi, ni de mal faire. Mais comme les cas de doute, plus ou moins fondé, sont innombrables dans la vie quotidienne, où la certitude absolue est l'exception, et la probabilité le cas habituel, on voit quelle charge énorme nous imposerions à la volonté humaine ; elle serait écrasante pour le commun des mortels.

Cette règle du parti le plus sûr, qu'on pourrait assez exactement formuler de cette manière : *agis toujours du côté qui te déplaît le plus*, n'est rien moins que de l'héroïsme. Elle n'est même pas une règle raisonnable, car puisque la liberté est un principe non moins nécessaire que l'autorité, on la sacrifierait trop souvent sans raison, et même contrairement à la raison, en suivant toujours et aveuglément le parti le plus sûr.

Toutefois, si l'on voulait restreindre l'obligation de prendre le parti le plus sûr à certains cas où le péril de violer la loi est spécialement grave, le système ne serait pas entièrement faux. Il ne faut pas s'exposer à commettre une injustice, un meurtre, à administrer d'une manière nulle le baptême ou quelque autre sacrement ; parce que ce sont là des malheurs irréparables ou difficilement réparables. C'est là la seule parcelle de vérité contenue dans ce système, et encore une telle obligation, quelque grave qu'elle soit, n'est pas toujours absolue, et peut céder devant une raison supérieure. Ainsi je puis m'exposer à tuer l'injuste agresseur, pour sauver ma propre vie.

Le pur probabilisme.

Le *pur probabilisme* ou minus-probabilisme est le système diamétralement opposé au tutiorisme. De même que celui-ci prenait toujours le parti de l'obligation contre la liberté, celui-là prend toujours et

aveuglément le parti de la liberté contre l'obligation, dès qu'il y a des probabilités réelles contre l'obligation, et malgré les raisons les plus fortes qui pourraient militer en sens contraire. Ce parti pris n'est donc pas plus raisonnable que le premier : or c'est par la raison que le grave problème doit être résolu et non par le sentiment, qu'il soit pour l'autorité ou pour la liberté.

Il n'y aurait qu'un cas, ce nous semble, où l'application de ce parti pris pour la liberté contre la loi serait vraiment motivé et raisonnable, c'est le cas où le doute porterait non sur l'obligation, mais sur l'existence de la loi elle-même par défaut de promulgation, doute qui viendrait par conséquent de la faute du législateur : ce que l'on ne peut supposer que pour les lois humaines, et jamais pour les lois divines ou naturelles, dont on ne peut croire les législateurs en défaut.

Une loi non promulguée ou insuffisamment promulguée est nulle : nos législateurs le savent : ils savent aussi comment on interprète leur pensée ; que s'ils s'obstinent à ne pas rectifier ces interprétations de leur loi, et à ne pas parler plus clairement, c'est qu'ils ne jugent pas opportun d'insister et de donner force à leur loi. C'est donc, si l'on nous permet l'expression vulgaire, tant pis pour eux. Leur silence est un acquiescement.

Mais transporter cet axiome : *lex dubia non est promulgata*, des lois humaines aux lois naturelles et divines, dont la promulgation ne saurait être vicieuse, ou bien encore du doute sur la promulgation de la loi, au doute sur son application dans tel ou tel cas, c'est tomber dans le sophisme : *transitus de genere ad genus.* Ainsi, par exemple : si je doute qu'aujourd'hui soit un jeudi ou un vendredi, cela ne prouve en rien

que la loi de l'abstinence du vendredi ne soit pas suffisamment promulguée. Nous en dirions autant de certains autres principes très légitimes dans le for externe, et qui n'ont plus aucune raison d'être dans le for interne ou moral. Ainsi l'axiome de la prescription ou de la paisible possession, *melior est conditio possidentis*, est fondé sur une présomption raisonnable, à la quelle le législateur peut donner force de loi, parce qu'il est inouï que le vrai propriétaire injustement dépossédé de son champ ne réclame point. Mais ces réclamations n'ont plus aucun sens dans le conflit de la conscience entre la loi et la liberté : dire que la liberté possède ou ne possède pas paisiblement, ne sont plus que des mots : *verba et voces*.

Le probabilisme mitigé a été exposé de bien des manières, dont la discussion complète nous entraînerait trop loin. Voici, en abrégé, la forme qui nous paraît la plus raisonnable. Le probabilisme mitigé.

Tout d'abord, on excepte les deux cas déjà cités : celui où la solution tutioriste s'impose, à cause d'inconvénients spéciaux que la violation même matérielle de la loi pourrait entraîner, et auxquels il serait imprudent de s'exposer. On excepte de même les cas où la solution minus-probabiliste est tolérable, à cause du silence affecté du législateur. Hors de ces deux cas voici ses principes :

1° Lorsqu'on est en présence de deux partis inégalement probables, et que le péril d'erreur est plus grand d'un côté que de l'autre, *notablement*, — car ces degrés de probabilité morale ne peuvent s'apprécier que d'une manière large, — il faut choisir le moindre mal, le moindre péril d'erreur, c'est-à-dire le parti le plus probable. En présence de ce conflit, et par la force même de ce conflit, l'opinion qui, prise isolément, paraissait assez probable pour être encore *raisonna-*

ble, cesse de l'être puisqu'elle devient *imprudente* : le parti où il y a le plus de chances d'erreur ne peut, en effet, qu'être imprudent et déraisonnable, alors même qu'il demeurerait métaphysiquement probable.

Telle est notamment l'opinion dernière et définitive de S. Liguori, qui a évolué du minus-probabilisme à l'équiprobabilisme, par un simple changement dans la défintion de l'opinion sérieusement probable. Pour lui, une opinion notablement moins probable, sans cesser d'être probable métaphysiquement, cesse d'être une opinion prudente et raisonnable, d'après l'axiome : *E duobus malis, minus est eligendum.*

2° Que si l'on se trouve en présence de deux partis également probables, les chances d'erreur étant égales de part et d'autre, aucun parti ne s'impose, et la liberté reprend ses droits : *E duobus malis minus eligendum est ; si sint æqualia elige quodvis.*

3° Cependant la gravité des deux périls, entre lesquels il faut choisir, ne se mesure pas seulement par les chances plus ou moins grandes d'erreur, mais encore par la nature de cette erreur possible et de ses conséquences, qui peuvent être plus ou moins graves, plus ou moins irréparables. Et c'est ce troisième principe qui justifie les deux cas exceptionnels déjà cités : l'un en faveur de la solution tutioriste, l'autre en faveur de la solution minus-probabiliste, — et ramène ainsi toutes nos solutions à l'unité parfaite d'une même synthèse. En même temps, il donne au système équiprobabiliste une souplesse d'application, qui contraste avec la rigidité inflexible des autres systèmes, et permet une solution plus équitable de certains cas de conscience très complexes et très délicats, précisément parce qu'il tient compte de tous les éléments du problème, en jugeant du péril auquel

on s'expose non seulement par sa probabilité, mais encore et surtout par sa gravité matérielle.

Impossible d'entrer dans de plus longs développements, qui dépasseraient le cadre de cette étude générale, il suffit d'avoir précisé ces quelques points, et entr'ouvert au lecteur des horizons sur une des questions les plus discutées de la morale générale.

*
* *

III. Rôle de la conscience *après l'action.*

Après l'action morale terminée, la conscience a un nouveau rôle à remplir : le rôle de justicier. Elle juge que l'agent est plus ou moins responsable de ses actions, puis elle lui décerne l'éloge ou le blâme, le mérite et le démérite, suivant certaines règles qu'il nous faudra préciser.

Suivons-la dans ces nouvelles fonctions, non moins délicates et non moins importantes que les premières, pour l'exercice de la vie morale.

Et d'abord, elle est juge de la responsabilité de l'agent ; elle peut l'accuser, comme elle peut aussi l'excuser.

Elle accuse.

Elle peut et doit l'accuser, non seulement lorsque l'action posée a été matériellement mauvaise et faite volontairement, mais encore lorsque en la faisant on la croyait mauvaise, quoiqu'elle fût matériellement bonne ou indifférente. La volonté, en effet, en voulant le mal en a contracté la malice. Ainsi, par exemple, celui qui prend une pièce d'or, la croyant à autrui, alors qu'elle lui appartient réellement, commet une action qui a toute la malice du vol, sans en avoir pourtant les conséquences matérielles, car il n'est pas tenu à restitution.

Elle excuse :

Elle peut aussi excuser l'agent, avons-nous dit, dans une série de cas qu'il serait intéressant d'examiner.

1° L'ignorance. 1° Le premier est celui de l'*ignorance* de bonne foi.

Voici un homme de bien qui prend la bourse du voisin, croyant que c'est la sienne propre ; la conscience ne le traitera point de voleur ; — il tire sur ses propres troupes avec la certitude de tirer sur l'ennemi : sa conscience doit le plaindre et non le condamner.

Cependant on sent que la matière est délicate, et les moralistes l'ont éclairée et précisée par des distinctions importantes.

Ils distinguent l'ignorance vincible et l'ignorance invincible.

Vincible. L'ignorance vincible est celle qu'on aurait pu dissiper avec un peu plus de réflexion ou d'étude. Elle suppose donc une négligence plus ou moins grave, et partant, l'agent se trouve responsable au même degré, plus ou moins gravement. Encore moins excusable serait l'ignorance vincible dite *affectée* ou expressément voulue. Le juge qui refuse d'entendre la défense de l'accusé, afin d'avoir moins de scrupule pour le punir impitoyablement, est un juge inique. Son ignorance calculée, loin de l'excuser, aggrave au contraire son iniquité.

Invincible L'ignorance invincible, au contraire, suppose une entière bonne foi. On a mis tout le soin raisonnable pour l'éviter, on n'en est donc pas responsable. Puisque la malice de l'acte n'a pas été connue, elle n'a pu être voulue ; elle n'est donc pas volontaire.

Bien plus, si l'acte matériellement mauvais a été jugé bon, avec la même bonne foi complète, cette bonté a été voulue, et a rendu la volonté bonne et méritoire. Celui qui fait l'aumône avec de l'argent volé et qu'il croit bien acquis, n'en est pas moins charitable. Celui qui, de bonne foi, dit le contraire de la vérité, ne ment pas, quoiqu'il se trompe sans le vouloir, et son té-

moignage pourrait être quand même un acte de vertu et de courage.

Cette excuse de la conscience peut porter soit sur l'acte lui-même, soit sur ses conséquences indirectes et plus ou moins éloignées. En principe, on est en effet responsable de son acte et de toutes les conséquences indirectes qu'on a pu et qu'on a dû raisonnablement prévoir. Ainsi celui qui tire un coup de revolver dans une foule, quoiqu'il ne vise personne, et ne veuille faire qu'une mauvaise plaisanterie, n'en est pas moins responsable des blessures causées par son imprudence et faciles à prévoir au moins confusément.

Que si le bruit de la détonation effrayant un cheval, qui passe par hasard en cet endroit, lui fait prendre le mors aux dents et commettre d'autres malheurs en sa course furieuse, voilà d'autres conséquences indirectes, impossibles à prévoir, et partant involontaires, dont il serait excessif de le rendre responsable en conscience : c'est un nouveau malheur ; ce n'est pas une nouvelle faute.

L'ignorance est donc parfois une excuse ; pouvons-nous en dire autant des passions ?

2° Les *passions* sont des mouvements plus ou moins violents des appétits sensibles de l'âme et des organes qui en sont le siège (1). Leur violence peut aller jusqu'à provoquer parfois le délire et la folie, et partant à supprimer la liberté. Dans ce cas, l'excuse est complète. Mais ce cas est très rare ; d'ordinaire les passions les plus ardentes ne font que diminuer le pouvoir de réflexion et la force de la volonté. Cela est surtout vrai lorsque la passion est devenue une habitude, dont le réveil subit prévient plus ou moins toute

2° Les passions.

(1) S. Thomas, 1-2æ, q. 22, a. 1.

réflexion, et pèse de tout son poids sur la volonté. Sous son empire, la liberté se trouve donc plus ou moins affaiblie, et la responsabilité réduite à des degrés que la conscience elle-même ne parvient pas toujours à déterminer, tellement ces nuances morales peuvent être subtiles.

Là aussi les distinctions des moralistes sont importantes. La passion, disent-ils, peut prévenir et surprendre la volonté, ou la suivre au contraire ; elle est *antécédente* ou *conséquente*.

Passion conséquente.

Si elle est *conséquente* et provoquée par la volonté, qui a mis en branle l'imagination et les autres organes des passions, il est clair qu'elle n'est plus une excuse. Celui qui volontairement met le feu aux poudres est responsable de l'explosion et de ses conséquences faciles à prévoir.

Sans doute, les actes passionnels d'un homme ivre, qui s'est volontairement enivré, ne sont plus volontaires *in actu*, comme disent les scolastiques, mais ils le sont dans leur cause librement posée, *in causa*, et n'échappent point à la responsabilité morale, pourvu toutefois qu'ils aient été prévus ou faciles à prévoir.

On peut dire, il est vrai, que la passion une fois librement allumée, peut ensuite devenir odieuse, et être rétractée, — de même pour une habitude vicieuse, — mais alors de conséquente qu'elle était, elle devient antécédente par rapport aux effets suivants, et se soumet à ses règles.

Antécédente.

La passion *antécédente*, qui surprend la volonté et trouble la réflexion, est donc la seule qui diminue le libre exercice de la volonté, et rend plus ou moins excusable. Un homme d'un tempérament irascible et emporté, malgré sa diligence et ses efforts pour corriger cette mauvaise habitude, pourra laisser échap-

perdes mouvements d'emportement, des paroles d'impatience, des blasphèmes. Il faut bien se garder de juger de la gravité de sa faute par les apparences extérieures : sa conscience, après Dieu, peut seule mesurer le degré de faiblesse ou de malice qu'elle se doit reprocher. Peut-être même pourra-t-elle s'excuser complètement et légitimement.

3° La *crainte* est une passion d'un caractère spécial, qu'il faut rapprocher de la *violence*, — sans les confondre toutefois, — pour comprendre comment elle peut ouvrir la porte à une excuse raisonnable. La violence ou contrainte extérieure s'exerce directement sur nos membres et sur l'exécution matérielle de certains actes, mais ne peut atteindre l'acte *élicite* ou interne de la conscience. Le tyran peut forcer ma main et mon bras à élever l'encens devant l'idole ; il ne peut forcer mon cœur à faire l'acte d'adoration. L'acte interne n'est donc jamais violenté, et ne peut prétexter l'excuse de la violence. L'acte externe, au contraire, est excusable s'il est forcé par la violence. 3° La violence.

On peut même avoir des raisons de ne pas s'opposer à l'accomplissement de cet acte extérieur, si, d'une part, la résistance contre une force supérieure était jugée inutile, et que d'autre part, pris en lui-même, cet acte n'était pas essentiellement mauvais. Ainsi les martyrs conduits au temple pour apostasier, pouvaient y aller en marchant de leurs pieds : un tel acte n'ayant rien de mauvais ; mais ils ne pouvaient pas offrir eux-mêmes l'encens aux idoles, c'eût été un acte d'idolâtrie et un scandale inexcusable. Ils devaient donc préférer le devoir à la vie ; comme ils l'ont fait héroïquement, malgré la crainte des supplices et de la mort.

La crainte, en effet, bien différente de la violence, affecte les facultés intérieures de l'âme, mais elle 4° La crainte.

peut aussi, quelque grande qu'elle soit, ne pas diminuer la connaissance du devoir, ni la liberté du choix. C'est en vain qu'on prétexterait la crainte, voire même la crainte de la mort, pour s'excuser d'une trahison. Si l'on consent à trahir sa patrie, sous la menace de l'ennemi, alors qu'on ne l'aurait jamais trahie de gaîté de cœur, ou pour de l'argent, assurément ce n'est là qu'un péché de faiblesse et non de malice, faute moins odieuse, mais pourtant odieuse ; on aurait voulu, sans doute, ne pas trahir, mais on a trahi : c'est une lâcheté et un crime (1).

Et pourtant, que de lâchetés et de crimes dans le monde, sous prétexte de crainte ! On craint la vengeance de Pierre ou de Paul, qui peut être terrible, si l'on fait son devoir en rendant témoignage contre eux devant la justice ; on craint les représailles des gouvernants, si l'on vote suivant sa conscience ; on craint moins que cela, on craint l'opinion publique, la perte de l'amitié ou des faveurs de telle ou telle personne, et l'on trahit les plus graves devoirs !

Jamais de telles craintes n'excuseront devant le tribunal de la conscience (2). Il n'y aurait que le cas où la crainte est de telle nature qu'elle provoque le délire, et, supprimant la réflexion, supprime l'exercice de la liberté : cas sinon inouï, très rare du moins, sur lequel il est inutile d'insister.

***

Eloge et blâme de la conscience.

Après avoir jugé du degré de responsabilité de l'a-

(1) Les lois humaines n'obligent pas, *cum tanto incommodo* ; une crainte grave serait donc pour elles une excuse légitime ; ou plutôt l'excuse est inutile dans ce cas, puisque l'obligation est suspendue, de par la volonté du législateur.

(2) Cependant la crainte, si elle est grave et injuste, peut annuler certains contrats, à cause de la nature même de ces contrats : une promesse, un mariage, un serment

gent moral, la conscience lui décerne, avons-nous dit, l'éloge ou le blâme, le mérite ou le démérite, et peut lui attribuer le vice, la vertu et même la sainteté. C'est là ce qu'il nous reste à analyser.

Puisqu'il y a des actes bons ou mauvais, justes ou injustes, la volonté qui les produit doit devenir, en les produisant, bonne ou mauvaise, juste ou injuste. L'arbre lui aussi est bon ou mauvais, suivant qu'il produit de bons ou de mauvais fruits : le chien de chasse est bon ou mauvais, suivant qu'il chasse bien ou mal. Et cependant on n'adresse ni éloges, ni blâme à l'arbre ni au chien, on se contente de modifier l'arbre, s'il est mauvais, par la taille ou la greffe, et le chien par un meilleur dressage. Seule, la volonté libre mérite des éloges pour sa bonté et des blâmes pour sa malice ; et le lecteur a déjà compris la raison de cette différence capitale.

Les qualités ou défauts de l'arbre et du chien, étant le produit nécessaire et fatal de certaines circonstances, bien plus que de ces agents, qui ne sont pas libres de les produire ou de les corriger à leur gré, leur sont sans doute *attribuables*, comme l'attribut au sujet, mais ne leur sont pas moralement *imputables*, puisqu'ils n'en sont pas les causes véritables et totales. Seul l'agent moral, ou maître de lui-même, est cause plénière de son effet, *causa suî* ; et puisqu'il peut à son gré le produire ou ne pas le produire, il mérite des éloges ou des blâmes, suivant qu'il use bien ou mal de ce pouvoir. L'éloge et le blâme conviennent donc à l'agent moral et à lui seul ; ils sont la conséquence inévitable de cette pleine possession de lui-même et de ses libres effets, c'est-à-dire de sa maîtrise morale.

A la suite de l'éloge ou du blâme pour son acte bon Mérite et démérite.

ou mauvais, la conscience attribue à l'agent un mérite ou un démérite (1).

Le mérite est un droit à la récompense, le démérite est une dette qui se paie par une expiation. Ces notions nous sont tellement familières, grâce soit à notre éducation morale, soit à leur évidence spontanée, que nous ne prenons même pas la peine d'en rechercher les origines et de les soumettre à la critique. Cependant il serait intéressant de rechercher pourquoi tout acte humain, par cela seul qu'il est bon ou mauvais, crée pour son auteur un droit positif à recevoir une récompense, ou un devoir d'accepter le châtiment et l'expiation.

Et d'abord, quel est celui à qui incombe le devoir de punir ou de récompenser ?

Si le bien ou le mal ne profitait qu'à l'agent qui le produit, il est clair que seul l'agent pourrait s'en prendre à lui-même du bien ou du mal qu'il se fait. Mais si ce bien et ce mal tournent aussi à l'avantage ou au détriment d'un autre, cet autre a le droit de lui en demander compte, c'est-à-dire qu'il doit lui demander une compensation, ou lui en donner une, pour rétablir l'égalité de la balance entre les biens donnés et les biens reçus ; et accomplir ainsi toute justice.

Mérite envers la société.

Or, pour voir qu'il en est ainsi, il suffit de se rappeler la définition même de la loi toujours portée pour le bien commun, *in bonum commune*. La communauté est donc la première, après l'individu lui-même, à bénéficier de sa bonne action, et à subir le contrecoup de sa mauvaise action. Aucune action, quelque modeste qu'on la suppose, ne saurait manquer d'avoir une influence dans l'ensemble total dont elle est une partie.

(1) S. Thomas, 1a 2æ, q. 114 ; q. 21, a. 3.

De même que dans l'ordre physique, le moindre mouvement d'un atome doit avoir sa répercussion sur tous les atomes de l'univers, et voyager, pour ainsi dire, sans se perdre jamais, dans le gouffre de l'immensité, puisque *rien ne se perd*, comme *rien ne se crée*. Ainsi en est-il dans l'ordre moral, en vertu de la grande loi de la solidarité universelle. Il n'est pas un acte bon ou mauvais, surtout s'il est souvent répété, qui ne contribue au bien ou au mal de l'ensemble ; pas une note du concert qui ne contribue à l'harmonie générale, c'est-à-dire à l'honneur ou au déshonneur, à la paix ou au trouble, au bien-être ou au malaise, à l'ordre ou au désordre, de la famille. de la cité, de la société tout entière. Même les actes les plus intimes et les moins apparents, en contribuant à la perfection de l'individu, contribuent indirectement à la perfection de l'ensemble (1).

Donc la famille et la société sont les premières débitrices envers l'homme de bien, et les premières créancières envers l'homme pervers. Mais ce ne sont pas les seuls, et le Maître de l'ordre universel va se trouver lui aussi engagé.

Mérite envers Dieu.

Le mérite et le démérite ont en effet principalement rapport à l'être de Dieu et à ses infinies perfections ; — à sa Sainteté, à sa Puissance, à sa Gloire, que l'homme de bien honore, et que le malfaiteur outrage et déshonore, autant du moins qu'il est en eux ; — à sa Sagesse qui est secondée ou contrariée par l'ordre ou le désordre volontaire de l'homme ; — à sa Bonté et à sa Justice, que le Bien et le Mal provoquent également. Voilà pourquoi Dieu devient en quelque sorte le débiteur ou le créancier de l'homme. Malgré la forme paradoxale de ce principe, on le reconnaîtra bientôt incontestable.

(1) S. Thomas, 1a 2æ, q. 21, a. 3.

Sans doute, hâtons-nous de le dire, dans le sens rigoureux de ce mot, Dieu n'est débiteur de personne (1), mais il se doit à lui-même, à sa bonté, à sa justice, à sa sainteté, à ses promesses, de ne pas se montrer indifférent au bien et au mal, à l'ordre et au désordre ; de donner son salaire au bon ouvrier, et au coupable son châtiment. Si l'homme ne peut avoir un droit strict, ni mériter à son égard, en toute justice, *de condigno*, il a du moins un mérite de pure convenance, *de congruo*. Il est convenable, il est éminemment raisonnable, et partant il est nécessaire, que Dieu nous traite ainsi, en nous reconnaissant des mérites et des démérites, comme notre conscience en témoigne réellement, par la crainte dont elle nous pénètre des sanctions temporelles et éternelles.

La vertu et le vice.

Le témoignage de la bonne ou mauvaise conscience ne porte pas seulement sur les actes passagers ou intermittents, qualifiés par elle de louables ou blâmables, de méritoires ou déméritoires, mais encore sur l'état habituel et le degré de perfection ou d'imperfection que nous avons atteint. Elle témoigne que nous sommes des gens honnêtes ou malhonnêtes, et appelle ces divers états des noms de vice, de vertu ou de sainteté. Un mot suffira sur chacune de ces notions.

Leur nature.

Leur ressemblance générique consiste en ce qu'elles sont des habitudes de l'âme, c'est-à-dire des dispositions acquises, surtout par la répétition des actes bons ou mauvais. Les prédispositions naturelles, et souvent héréditaires du caractère et du tempérament, contribuent assurément beaucoup à établir ces états dans nos âmes, cependant personne n'est dit vertueux ou vicieux uniquement pour ces prédispositions

(1) S. Thomas, 1a 2æ, q. 114, a. 1 ; q. 21, a. 3, 4.

naturelles (1), dont nous avons déjà reconnu la puissance, et même, dans des cas exceptionnels relevant de la pathologie, la puissance nécessitante. Les cas auxquels nous faisons allusion sont des espèces de folie héréditaire, et n'entament en rien le principe général que l'homme, à l'état normal, jouit de la liberté morale.

C'est donc la répétition des actes, qui produit dans l'âme ces états d'habitudes morales, caractérisées par la facilité de plus en plus grande à répéter les mêmes actes. C'est là assurément une force nouvelle, et une grande force, ajoutée à la nature, aussi l'a-t-on appelée une *seconde nature*. Force presque toute-puissante soit pour le bien, soit hélas ! pour le mal : la vertu et le vice. Leur origine.

Cette force, disons-nous, est une facilité à refaire tout naturellement, et comme d'une façon instinctive, les mêmes actes. En sorte que les actes de vertu, si difficiles et partant si rares dans le commun des hommes, deviennent faciles, attrayants, et ont une tendance à se reproduire sans effort, voire même sans réflexion. Ils ne cessent pourtant pas d'être méritoires, puisqu'ils sont habituellement voulus, et que ce merveilleux instrument de la vertu, qui centuple nos efforts, est lui-même voulu, comme un effet libre et méritoire de notre amour du bien. Disons même qu'ils deviennent, à cause de la facilité même, des actes plus finis, plus parfaits, plus méritoires. Quoi qu'on en ait pu dire, la valeur d'une œuvre d'art, d'un tableau, par exemple, ne dépend pas uniquement du travail de l'artiste, ni de l'effort qu'il a nécessité. Son prix pourrait être en raison inverse de l'effort. Il n'en est pas autrement dans le grand art d'aimer le bien, Leurs effets.

(1) Aristote, *Eth. Nic.*, liv. II, ch. 5, § 5.

et de bien faire. L'effort n'est nullement la mesure de l'amour : ils croissent parfois en sens inverse, en sorte que la règle ordinaire, qui mesure le mérite à l'effort et à la difficulté, ne peut avoir rien d'absolu.

Telle est la nature, l'origine, l'utilité et le prix de l'habitude vertueuse, que la conscience estime tant dans une âme. Une simple transposition de termes indiquerait la nature, l'origine et la perversité de ce malheureux esclavage du vice.

Où ils résident.

Quant au *sujet* où réside la vertu ou le vice, on a beaucoup discuté pour savoir si c'était l'intelligence ou la volonté. La vertu ou le vice sont-ils des habitudes intellectuelles ou morales ? L'école Socratique et Platonicienne penchait pour la première opinion. Les lumières de l'esprit suffiraient à rendre vertueux ; c'est l'ignorance qui produirait le vice. Aussi Socrate définissait-il la vertu : « la science du bien », et Platon ajoutait que personne ne devient mauvais par sa volonté, mais par défaut d'instruction (1). L'expérience s'est chargée de démontrer maintes fois qu'il n'en est pas ainsi, et qu'il ne suffit pas d'instruire et de faire les générations savantes, pour les rendre vertueuses.

Nous ne plaidons pourtant pas pour cela la cause de l'ignorance : cette cause serait perdue d'avance, surtout après la belle théorie de S. Thomas, qui nous a montré la racine de la liberté plongeant au plus profond de notre intelligence, et nous a fait comprendre comment la responsabilité morale, si diminuée chez l'ignorant, grandissait d'autant plus que l'homme est plus instruit. L'instruction est donc un bienfait du plus haut prix, puisqu'elle augmente notre pouvoir moral.

(1) « Quippe voluntate sua malus est nemo, sed propter imperitam educationem malus fit malus. » Platon, *Timée*, in fin.

Malheureusement, elle peut l'augmenter pour le mal comme pour le bien ; la science est un outil puissant pour le crime et l'anarchie, non moins que pour l'ordre et la vertu ; indifférent par lui-même à la direction qu'on lui donne, toute sa moralité vient de la moralité de celui qui s'en sert. Un savant philosophe, dont le témoignage n'est guère suspect, Herbert Spencer, disait avec une pointe d'ironie : « quel rapport y a-t-il entre l'ortographe et le devoir de dire la vérité, entre l'arithmétique et le devoir de ne pas voler ? » — Aucun assurément. C'était aussi la pensée d'Aristote : « La science ne sert que peu ou point pour être vertueux (1) ». Et les statistiques criminelles, parues depuis que l'instruction obligatoire vulgarise de plus en plus la science humaine dans les masses populaires, se sont chargées de compléter la démonstration et de faire toucher du doigt aux plus aveugles, que l'instruction, lorsqu'elle n'a pas pour contrepoids une solide éducation morale et religieuse, n'est qu'un présent funeste dont les effets sont déplorables. Loin d'augmenter la vertu, elle augmente le goût des lectures malsaines, qui développent l'orgueil et l'immoralité, et tiennent la société sous la menace perpétuelle des révoltes et des crimes.

La vertu n'est donc pas le produit de l'intelligence seule, mais principalement de la volonté. Nous en dirons autant de la sainteté, dont plusieurs contemporains nous donnent une si fausse notion, à la suite de Kant. Ce philosophe, après avoir accepté l'opinion, ci-dessus réfutée, que l'effort et la lutte sont non seulement la condition ordinaire, mais l'essence même et la seule mesure de la vertu, nous fait de la sainteté un idéal opposé à la vertu, dans lequel tout effort et La Sainteté.

(1) « Ad virtutes autem scire quidem parum aut nihil prodest. » Aristote, *Eth. Nic.*, liv. II, ch. 4, § 3 ; liv. X, ch. 10, § 3.

toute lutte pour le bien seraient supprimés, l'homme étant dégagé de toute inclination sensible, et devenu purement intellectuel, à l'image des purs esprits.

Or un tel état est chimérique, parce qu'il est contraire à la nature de l'homme qui n'est pas celle d'un ange, mais d'une âme substantiellement unie à un corps, et dont l'idéal naturel ne doit pas être de supprimer les inclinations sensibles, qui sont une portion d'elle-même, mais de les élever et de les diriger vers l'amour du bien absolu, c'est-à-dire Dieu lui-même.

Cette union habituelle de l'âme avec son divin objet, par la contemplation et l'amour, c'est l'essence même de la sainteté, qui n'exclut absolument ni l'effort ni la lutte, encore moins le mérite ; qui n'exclut pas davantage les services de la sensibilité et des sentiments les plus délicats ou les plus véhéments, puisqu'il faut aller au Bien, comme à la Vérité, par l'âme tout entière, — mais qui d'ordinaire trouve dans la perfection même de ses habitudes vertueuses une facilité qui la remplit de paix, la rend bienheureuse, et lui donne par anticipation comme un avant-goût de cette béatitude éternelle qui est sa fin dernière (1).

(1) Autres auteurs à consulter sur le problème du Devoir : Cicéron, *De officiis* ; *De finibus* ; *De legibus* ; Sénèque, *De vita beata* ; *Lettres à Lucilius* ; Suarez, *De legibus* ; *De ultimo fine* ; D'Hulst, *Conférences de N. D. 1891* ; Malebranche, *Traité de morale* ; Gratry, *La Connaissance de l'âme* ; Jouffroy, *Cours du droit naturel* ; Cousin, *Du vrai, du beau et du bien* ; Caro, *Problèmes de morale* ; Paul Janet, *La morale* ; Renouvier, *Science de la morale* ; J. Simon, *Le devoir* ; *La religion naturelle* ; Beaussire, *Les principes de la morale* ; Marion, *Leçons de morale* ; Vallier, *L'intention morale* ; Castelein, *Principes de philosophie morale* ; Meyer, *Institutiones juris naturalis* ; Domat, *Traité des lois* ; De Pascal, *Philosophie morale* ; P. Berthe, *S. Alphonse de Liguori*, et les *Vindiciæ Alphonsianæ* ; — et les *Cours* de Liberatore, Zigliara, Mendive, Vander Aa, Ferretti, Fonsegrive, etc.

NOTE

L'IDÉE DE DEVOIR DANS LA MORALE D'ARISTOTE.

La théorie que nous venons d'exposer (p. 295 et suiv.), sur la *beauté morale* et la distinction fondamentale entre le strict *devoir* et la *perfection*, semble nous donner la clef d'une difficulté très grave, soulevée récemment par un article retentissant d'un professeur à la Sorbonne, M. Brochard, dans la *Revue philosophique* (janvier 1901), difficulté dont on retrouverait facilement les germes dans quelques écrits antérieurs sur la morale « esthétique » des anciens, et jusque dans le bel ouvrage de M. Ollé-Laprune sur la *morale d'Aristote*.

Pour Aristote, comme pour saint Thomas et pour nous, le Bien en général renferme deux étages, ou deux zones superposées : celle du bien strictement requis, et celle de la vertu parfaite ou de la beauté morale. « Être simplement bon, dit-il, ou avoir à la fois la bonté et la beauté morale, ce ne sont pas seulement des mots différents ; ce sont des choses qui en soi sont différentes (1). » Et, pour exprimer cet état supérieur, il adopte un mot nouveau, composé à la fois de bonté et de beauté, *καλοκἀγαθία*. Cet état est celui de la vertu parfaite. « J'entends, dit-il, par les belles actions, la vertu et tous les actes que la vertu inspire (2) » ; et c'est en ce sens qu'Aristote, comme Platon du reste, prend souvent le mot de vertu *ἀρετή*. C'est un sommet, *ἀκρότης*, une perfection, *ἄριστον* (3) ; c'est le complet épanouissement de l'être moral, *τέλειον* (4). C'est donc quelque chose non seulement de conforme à la nature, mais encore de supérieur, comme l'observe justement M. Ollé-La-

(1) *Ἔστι δὴ τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ καλὸν κἀγαθὸν οὐ μόνον κατὰ τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ καὶ καθ' αὑτὰ ἔχοντα διαφοράν.* *Mor. Eud.*, l. VII, c. XV, § 3, 6 (Didot). — Cf. *Magn. Mor.*, l. II, c. IX, § 2, 4.

(2) *Mor. Eud.*, l. VII, c. XV, § 6 (Didot).

(3) *Ἀρετὴ... κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκροτής.* *Eth. Nic.*, l. II, c. VI, § 17.

(5) *Ἡ ἀρετὴ τελείωσίς τις... γὰρ τότε τέλειον.* — *Metaph.*, l. V, c. XVI. — *Eth. Nic.*, l. I, c. VII, § 15.

prune (1) : « mais supérieur à quoi ? de supérieur à l'ordinaire ? oui, sans doute, et même encore de supérieur à ce qui est strictement requis, προστιθεμένης τῆς κατ' ἀρετὴν ὑπεροχῆς (2). » Le mot ὑπεροχή ne désigne pas en effet un excès, ὑπερβολή, mais seulement une plénitude ou une perfection qui vient compléter la mesure rigoureuse du bien.

Plus cette perfection s'élève et grandit,plus elle rend l'homme semblable à Dieu : « l'homme héroïque est presque un Dieu (3) ». Aussi est-ce à cet homme, dont la vertu supérieure fait presque un Dieu parmi les humains, qu'Aristote veut que l'on confie la royauté.Seul, il mérite de faire la loi, sans avoir besoin d'être assujetti à aucune (4).

Or, c'est ce sommet de bonté et de beauté parfaite qu'Aristote désigne comme fin et type idéal de la vertu : Τῆς δὲ γ'ἐστὶ τέλος τὸ καλόν... τῆς ἀρετῆς παντελῶς τοῦτ' ἔστὶ τὸ καλὸν προθέσται (5). Et ce sommet de la vertu parfaite est bien au-dessus de tout ici-bas : οὐθὲν βέλτιον τῆς ἀρετῆς (6). Dieu seul est au-dessus de la vertu : ὁ γὰρ θεὸς βέλτιων τῆς ἀρετῆς (7).Parce que Dieu est d'un ordre à part ; il est par essence le bien, l'excellent, le beau : τὸ ἀγαθόν, τὸ ἄρισθον, τὸ καλόν, principe premier d'où tous les autres biens dérivent (8).

Cette profonde théorie une fois bien comprise, on ne s'étonne plus de voir Aristote,à la suite de Platon et des anciens, identifier la vertu avec la beauté morale, τὸ καλόν, dont le nom revient à chaque page ; ni de l'entendre proclamer qu'il est bon et beau d'aimer, et au besoin d'aimer jusqu'au sacrifice de sa vie, cette beauté morale, infiniment supérieure à toutes les beautés physiques : « plus belle que l'étoile du matin et que l'étoile du soir (9). » On comprend en même temps pour-

(1) *Essai sur la morale d'Aristote*, p. 149.
(2) *Eth. Nic.*, l. I, c. VII, § 14 (Didot).
(3) *Eth. Nic.*, l. I, c. XII, § 4 ; l. VII, c. I. § 1, 3 (Didot).
(4) *Polit.*, l. III, c. VIII, § 7 ; c. XI, § 10.
(5) *Magn. Mor.*, l. I, c. XVIII et XIX (Didot).
(6) *Magn. Mor.*, l. I, c. XVIII, § 5 (Didot).
(7) *Magn. Mor.*, l. II, c. V, § 2 (Didot).
(8) *Eth. Nic.*, l. I, c. VI, § 3 ; c. XII § 8 (Didot). — *Métaph.*, l. XII, c. 6.
(9) *Eth. Nic*, l. V,c. I, § 15 (Didot).

quoi il fait appel aux charmes de cette beauté morale plutôt qu'à l'obligation du devoir, pour diriger la vie humaine, sinon du vulgaire, — car il l'excepte formellement (1), — du moins de l'élite intellectuelle à laquelle il propose ses hautes leçons de l'*Ethique à Nicomaque*, de la *morale à Eudème* ou de la *Grande morale*, qui sont de véritables traités de perfection morale et civique, décrivant en détail les vertus les plus parfaites et les plus raffinées de l'ami, de l'homme libéral, de l'homme d'honneur, de l'homme comme il faut et de bon ton, nous dirions presque du gentilhomme, καλός, σπουδαῖος, ἐπιεικής, en un mot de l'homme faisant bel et bien son métier d'homme, τὸ ἀνθρωπεύεσθαι εὖ καὶ καλῶς (2), et visant à la plus haute perfection morale ici-bas, savoir « la contemplation et le service de Dieu (3) ».

Il est clair que toutes ces maximes ne pouvaient être indistinctement proposées au nom de la conscience et de l'obligation rigoureuse, mais seulement au nom de la beauté morale. D'autre part, le devoir lui-même a sa beauté morale, et nous ne nous scandaliserons jamais, comme les kantistes, de nous le voir aussi proposer au nom de cette beauté morale ; nous aimons au contraire à entendre le Philosophe nous engager à être braves, et même à affronter une mort glorieuse parce qu'elle est belle : διὰ τὸ καλόν ; — καλοῦ ἕνεκα ; — πρὸς τὸ καλόν ; — ἀποθνητέον (4). Il y a dans cette beauté morale une excellence,

(1) « Si les discours et les écrits étaient capables à eux seuls de nous rendre honnêtes, ils mériteraient bien, comme le disait Théognis, d'être recherchés par tout le monde, et payés au plus haut prix, on n'aurait qu'à se les procurer. Mais, par malheur, tout ce que peuvent les préceptes en ce genre, c'est de déterminer et de pousser quelques jeunes gens généreux à persévérer dans le bien, et de faire d'un cœur bien né et spontanément honnête, un ami inébranlable de la vertu. Mais, pour la foule, les préceptes sont absolument impuissants pour la pousser au bien. Elle n'obéit point par respect mais par crainte... par la terreur des châtiments... Quant au beau et au vrai plaisir, elle ne s'en fait même pas une idée, parce qu'elle ne les a jamais goûtés. » *Mor. Nic.* (B. S. H.), l. X, c. x, § 3, 4.

(2) *Eth. Nic.*, l. X, c. VIII, § 6 (Didot).

(3) *Mor. Eud.*, l. VII, c. XV, § 16 (Didot).

(4) *Eth. Nic.*, l. III, c. I, VI, VII, et VIII ; l. IV, c. I ; l. IX, c. VIII ; l. X, c. I, etc.

un charme, une puissance, qu'on ne saurait méconnaître et sur laquelle le moraliste peut et doit compter.

∴

Cependant plusieurs contemporains se sont scandalisés de ce langage. Les uns, comme Barthélemy-Saint-Hilaire, ont cru devoir corriger la pensée d'Aristote, et traduire ὅτι καλόν, par « c'est le devoir » (1), ce qui est un contre-sens. Les autres, comme M. Brochard, en ont faussement conclu que la morale d'Aristote était purement esthétique, qu'elle n'avait que des « optatifs » et jamais « d'impératifs » ni d'obligation morale. En sorte que les anciens auraient ignoré la notion du devoir, laquelle ne daterait que des premières années du XIXe siècle. Kant, sans doute, aurait découvert la notion du devoir. Mais alors comment regarder comme nécessaire et primitive une notion qui ne s'est jamais imposée à l'esprit d'un Platon, d'un Aristote, d'un Épictète, ou des plus grands génies de l'humanité ? N'est-ce pas une notion factice à éliminer de la morale philosophique ? — On devine toutes les conséquences qu'imposerait une si grave découverte : ce serait une véritable révolution dans la science morale...

Malheureusement on est allé, ce nous semble, un peu trop vite. Avant de mesurer les conséquences de la grande découverte, il eût été bon d'en vérifier l'authenticité.

Comme l'a très bien dit le R. P. Sertillanges, dans sa réplique à M. Brochard (*Revue philosophique*, mars 1901), chez tous les peuples anciens, et notamment chez les Grecs et les Latins, la notion du devoir est une notion vulgaire. Parmi toutes les idées courantes, on retrouve toujours celles du devoir, de responsabilité morale, de conscience, de péché, de punition et de peine, même de peines éternelles... Ces idées remplissent leur littérature, leur théâtre, ainsi que toutes leurs institutions. Comment l'élite intellectuelle, Aristote et Platon, auraient-ils pu les ignorer ?

Cette conclusion, par trop invraisemblable, est du reste démentie par un examen plus attentif des textes. Il suffit d'a-

(1) B. S. H., *Mor. Nic.*, l. III, c. IX, § 5, note.

voir parcouru *les morales* et les principaux ouvrages d'Aristote, — la défense de Platon et d'Epictète serait encore plus facile, — pour trouver dans ses écrits, ou du moins dans les fragments, parfois gravement mutilés, qu'il nous en reste, non seulement des « optatifs », comme on le soutient, mais encore de véritables « impératifs ».

D'abord, le *mal moral*, y est rigoureusement interdit. « Il y a, dit-il, telle action, telle passion qui emporte aussitôt qu'on en prononce le nom, l'idée de mal et de vice. Ainsi la malveillance ou disposition à se réjouir du mal d'autrui, l'impudence, l'envie ; et en fait d'actions, l'adultère, le vol, l'assassinat.Car toutes ces choses, et celles qui leur ressemblent, sont déclarées mauvaises ou criminelles, uniquement par le caractère affreux qu'elles offrent, et non pas à cause d'un simple manque de mesure par excès ou par défaut... ; de quelque façon qu'on s'y prenne, on est toujours criminel, ἁμαρτάνεται, en les commettant (1). »

Remarquons ce mot sévère d'ἁμάρτημα, dont le même auteur se sert, dans un autre passage, pour qualifier des actes odieux que le terme d'injustice, ἄδικον, ne suffirait pas à flétrir (2).

Le mal moral n'est donc pas seulement pour Aristote quelque chose de laid, αἰσχρόν, mais encore quelque chose de mauvais, κακόν, parfois une flétrissure honteuse, ἁμάρτημα, toujours une faute morale et un péché, μοχθηρία, κακία τις.

Et voilà pourquoi Aristote en pourra conclure qu'il y a « des choses qu'aucune menace ne doit nous amener à faire. ..., on doit, dit-il, résister le plus qu'on le peut, on doit ne pas se laisser forcer à mal faire ; il faut plutôt mourir, ἔνια δ' ἴσως οὐκ ἔστιν ἀναγκασθῆναι, ἀλλὰ μᾶλλον ἀποθνητέον, et mourir après avoir subi les dernières extrémités,παθόντα τὰ δεινότατα (3). »

Il serait difficile, croyons-nous, d'exprimer avec plus de force et de clarté le sentiment du devoir obligatoire et de l'impératif catégorique, en face du mal moral à éviter à tout prix.

(1) *Mor, Nic.*, l. II, c. VI, § 18, 20 (B. S. H.).
(2) *Rhetor.*, l. II. c. XXII, § 7 (Didot).
(3) *Eth. Nic.*, l. III, c. I, § 8 (Didot).

*
* *

Quant au *bien moral* à accomplir, il est clair que la ligne de démarcation qui sépare le devoir rigoureux de la vertu parfaite, restera toujours assez flottante, surtout aux yeux de la seule raison philosophique, et qu'il sera souvent plus exact, et même plus efficace, d'attirer au bien moral, par les attraits de sa beauté supérieure. Cependant il y a certaines catégories de biens qui sont sûrement obligatoires, et qui s'imposent à la conscience comme des devoirs impérieux.

Or, nous trouvons dans Aristote, non seulement le mot de devoir, δεῖ, τὸ δέον, τὰ δέοντα ; mais encore, ce qui est plus important, sa vraie notion, avec son caractère de nécessité ou de contrainte morale.

Traitant des πολλαχῶς λεγόμενα ou expressions équivoques, Aristote classe le mot *devoir*, *ce qu'on doit*, τὸ δέον, parmi les termes homonymes que l'on applique à des objets essentiellement différents, mais rapprochés par quelque trait commun de ressemblance ou d'analogie. Ce mot *on doit* désigne, en effet, tantôt une nécessité physique, et tantôt une nécessité morale, suivant qu'elle nous est imposée par une loi physique ou par une loi morale. Dans le premier cas, elle tombe même sur des choses mauvaises : car il y a des maux qu'*on doit* subir. Dans le second, elle ne s'applique qu'au bien : *on doit* faire le bien. Mais, dans les deux cas, c'est une espèce de nécessité impérieuse, quoiqu'en des sens bien différents. Voici ses propres paroles :

« Le devoir, dit-il, a deux sens : d'abord il désigne une nécessité (physique) qui tombe souvent sur des choses mauvaises, car il y a des maux nécessaires ; et, de plus, il s'applique au bien que nous affirmons être un devoir (1) ».

Sans doute, dans le dernier membre de phrase, Aristote n'a pas répété le mot de nécessité, τὸ ἀναγκαῖον. Mais il est clair qu'il a voulu rapprocher la nécessité morale de la

(1) Διττὸν γὰρ τὸ δέον, τὸ τ' ἀναγκαῖον, ὃ συμβαίνει πολλάκις καὶ ἐπὶ τῶν κακῶν (ἔστι γὰρ κακόν τι ἀναγκαῖον), καὶ τἀγαθὰ δὲ δέοντά φαμεν εἶναι. *De sophist.*, c. IV, § 3. — Καὶ τὰ δέοντα πρακτέον ἔστιν ἅ, ἔστι δ' ἃ οὔ · τὰ γὰρ δέοντα λέγεται πολλαχῶς. *Ibid.*, c. XIX, § 4 (Didot).

nécessité physique, sinon les deux sens ne seraient plus réunis sous l'expression commune du τὸ δέον. Du reste, nous allons bientôt retrouver l'idée et même le mot d'ἀναγκαῖον, deux fois répété dans la définition ou l'explication de la loi morale, et achever ainsi de nous convaincre qu'Aristote l'entend quelquefois dans le sens de nécessité morale, comme Homère et d'autres auteurs grecs l'avaient fait avant lui.

Or ce mot de devoir, ainsi entendu, se retrouve souvent dans les œuvres morales d'Aristote. Presque à chaque page, on y voit l'expression δεῖ, on doit ; οὐχ ἃ δεῖ, on ne doit pas, c'est un manquement au devoir. Ainsi, par exemple, il dit que, « préférer par malice, et choisir librement ce qu'il ne faut pas, est un manquement au devoir : διὰ κακίαν δ' αἱρεῖσθαι οὐχ ἃ δεῖ (1).

Du reste, cette nécessité morale, Aristote l'a toujours attribuée à la loi, au moins à la *loi écrite* : tout le monde en convient. Il l'affirme lui-même de la manière la plus formelle : « Il n'y a que la loi, dit-il, qui possède une force coercitive *semblable à celle de la nécessité* ἀναγκαστικήν, (non pas à cause de ses menaces, mais) parce qu'elle est l'expression, dans une certaine mesure, de la sagesse et de l'intelligence (2). » Aucun homme, par lui-même et quelle que soit sa supériorité, ajoute-t-il, n'a un tel pouvoir, ni une telle *force nécessitante*, τὸ ἀναγκαῖον, à moins qu'il n'ait le caractère de roi ou quelque autre dignité semblable et qu'il ne commande au nom de la loi (3). — Cette belle parole indique nettement une nécessité morale, bien différente d'une nécessité physique, une véritable obligation de conscience, comme nous dirions aujourd'hui.

*
* *

Mais la loi *non écrite*, ἄγραφος νόμος, la loi commune à tous les peuples, κοινὸς νόμος, la loi naturelle, κατὰ φύσιν νόμος, qui est immuable, ἀκίνητος, et universelle, καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει

(1) *Eth. Nic.*, l. III, c. II, § 14 (Didot).

(2) Ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ. *Eth. Nic.*, l. X, c. IX, § 12 (Didot).

(3) Ἡ μὲν οὖν πατρικὴ πρόσταξις οὐκ ἔχει τὸ ἰσχυρὸν οὐδὲ τὸ ἀναγκαῖον, οὐδὲ δὴ ὅλως ἡ ἑνὸς ἀνδρός, μὴ βασιλέως ὄντος ἤ τινος τοιούτου. *Ibid.*

δύναμιν (1), — aura-t-elle une force obligatoire moindre que la loi humaine ? Nullement. Aristote la proclame au contraire bien supérieure à la loi « écrite ». D'abord il rejette l'opinion de ceux « qui sont allés jusqu'à soutenir que le juste et le bien existent uniquement en vertu de la loi (écrite) et n'ont aucun fondement dans la nature (2). » — Il estime qu'il y a des actions qui peuvent échapper à la loi écrite, sans échapper aux principes de la morale ; « qu'un juge peut être prévaricateur, tout en restant dans la légalité (3) » ; — qu'on « doit flétrir du même nom d'injuste, et celui qui transgresse les lois, et celui qui viole l'équité naturelle (4) ; — que « la nature de l'équité naturelle est précisément de redresser la loi (écrite) quand elle se trompe (5) » ; — et même de lui résister ouvertement quand elle est tyrannique ; aussi Aristote cite-t-il par deux fois le bel exemple d'Antigone résistant jusqu'à la mort et au martyre, à la tyrannie de Créon (6) ; — il estime, en un mot, que « la loi naturelle a bien plus d'autorité et traite de choses bien plus importantes que les lois humaines (7) » ; et que « le juste selon la nature est sans contredit supérieur au juste selon la loi que font les hommes (8) ».

Mais d'où lui vient cette supériorité et cette hardiesse de corriger les lois humaines ? C'est, répond Aristote, que « Dieu et la Raison ont seuls le droit de commander : mettre dans le commandement quelque chose de l'homme, c'est y introduire la bête humaine » : *δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους · ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων, προστίθησι καὶ θηρίον* (9). Et il répète plusieurs fois, que ce n'est pas l'homme qui a droit de commander, mais seulement la raison et la loi : *διὸ οὐκ ἐῶμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν νόμον* (10).

(1) *Eth. Nic.*, l. V, c. VII, § 1, 2 (Didot).
(2) *Ibid.*, l. I, c. III, § 2 (Didot).
(3) *Ibid.*, l. V, c. IX, § 12 (Didot) ; l. V, c. II, § 10.
(4) *Ibid.*, l. V, c. I, § 8 ; l. V, c. VII, § 7 (Didot).
(5) *Ibid.*, l. V c. X, § 6, (Didot).
(6) *Rhétor.*, l. I, c. XIII, § 2 ; et c. XV, § 6 (Didot).
(7) *Ἔτι κυριώτεροι καὶ περὶ κυριωτέρων τῶν κατὰ γράμματα νόμων οἱ κατὰ τὰ ἔθη εἰσίν.* *Polit.*, l. III, c. XI, § 6.
(8) Βέλτιον οὖν δίκαιον τὸ κατὰ φύσιν τοῦ κατὰ νόμον. *Magn. Mor.*, l. I, c. XXXIV, § 21 (Didot).
(9) *Polit.*, l. III, c. XI § 4 (Didot).
(10) *Eth. Nic.*, l. V, c. VI, § 5.

Magnifique maxime, qui traduit en termes scientifiques la célèbre parole du poète : « La Loi, c'est la reine du monde, c'est la maîtresse souveraine de tous, mortels et immortels ! » Νόμος δὲ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανατῶν (1).

Mais pourquoi cette dualité : « Dieu et la Raison ? » — C'est la même dualité qu'Aristote nous a déjà montrée dans l'Univers entier, où tout est produit par « Dieu et la Nature » ; ὁ θεός καὶ ἡ φύσις (2). Dieu n'agit que par les causes secondes, et celles-ci n'agissent qu'en vertu du premier moteur.

« Sans doute, nous dit Eudème, ce n'est pas Dieu lui-même qui ordonne et qui commande directement, mais c'est la sagesse (la raison) qui commande pour Dieu. Il est vrai, ajoute-t-il, que ce mot *pour Dieu* a deux sens ; mais, comme nous l'avons expliqué ailleurs, Dieu n'a besoin de rien (3). » — Ce n'est donc pas pour lui-même, mais « c'est pour faire du bien que Dieu commande (4) ».

Cette dualité de commandement est donc purement apparente. Au fond, dans tout l'Univers, comme dans une grande armée bien conduite, — c'est la belle comparaison d'Aristote, — il n'y a qu'une seule autorité, car « trop de chefs sont un mal, il ne faut qu'un seul chef (5) ». La créature ne peut commander qu'au nom de Dieu et dans la mesure où elle participe au divin.

Que s'il y a du divin en toute créature, πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον (6), et, si la raison est, dans l'homme, ce qu'il y a de plus divin, τὸ θειότατον (7), il n'est donc pas étonnant qu'elle participe au plus haut degré au commandement souverain.

(1) Pindare, cité par Hérodote, III, XXXVIII, et par Platon, *Gorgias*.

(2) *De cœlo*, l. I, c. IV, § 8 ; *Polit.*, l. VIII, c. V, § 5.

(3) Οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός, ἀλλα οὗ ἕνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει. Διττὸν δὲ τὸ οὗ ἕνεκα · διώρισται δ' ἐν ἄλλοις, ἐπεὶ ἐκεῖνός γε οὐθενὸς δεῖται. *Mor. Eud.*, l. VII, c. XV, § 15. — Cf. *De cœlo*, l. II, c. XII, § 4.

(4) Οὐδὲ τούτου ἕνεκα ὅπως εὖ ποιῇ ὡς ὁ θεός. *Mor. Eud.*, l. VII, c. X, § 15 (Didot).

(5) *Metaph.*, l. XI, c. X, § 1, 2, 14 (Citation d'Homère).

(6) *Eth. Nic.*, l. VII, c. XIII, § 6 (Didot).

(7) *De generat.*, l. II, c. III ; *Eth. Nic.*, l. X, c. VII, § 1.

D'autant qu'elle est directement mue par Dieu lui-même, premier moteur de l'âme humaine (1).

Donc « la nature veut que la raison commande » : *καὶ γὰρ ὁ λόγος φύσει ἄρχων* (2) : — qu'elle commande impérativement, *τάττει, κελεύει ὁ λόγος* (3) ; — au moins lorsqu'elle est la droite raison, *λόγος ὀρθός* (4) ; — et qu'elle commande ce qu'il faut faire ou ne pas faire, et quand il le faut faire et comment : *ὡς δεῖ καὶ ὡς οὐ δεῖ, καὶ ὅτε, καὶ ὅσα ἄλλα* (5). Enfin qu'elle commande aux parties inférieures de l'âme aussi impérieusement « que le précepteur à son élève ou que le maître à son esclave (6) ».

Voilà bien, ce nous semble, qui exprime nettement l'impératif catégorique du devoir, et qui l'oppose aux simples optatifs de l'esthétique. Mais ce n'est pas tout encore. Comme s'il avait prévu l'objection des contemporains, Aristote a pris soin de comparer sa Morale à l'Art esthétique, pour nous en apprendre la différence essentielle. « Dans l'art, nous dit-il, celui qui se trompe de son plein gré, est préférable à celui qui se trompe sans le vouloir : pour la sagesse, c'est tout le contraire, de même que pour les autres vertus. Par conséquent, la sagesse est une vertu et non point un art (7) ». Pensée très ingénieuse et très profonde, qui pourrait servir de conclusion à cette discussion : la morale aristotélique n'est pas un art esthétique, ou bien, si l'on tient à ce mot, ce n'est pas un art facultatif comme les autres, mais un art obligatoire, où le savoir bien loin d'excuser ceux qui se trompent sciemment, les accuse au contraire et les condamne.

L'obligation morale du devoir est donc le fondement essentiel de la morale d'Aristote. Cela ressort avec évidence des textes cités et d'une multitude d'autres qui déborderaient le

(1) *Δῆλον δή, ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, κἀν ἐκείνῃ · κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. Mor. Eud.*, l. VII, c. XIV, § 21, 22.

(2) *Mor. Eud.*, l. II, c. VIII, § 14 (Didot).

(3) *Ibid.*, l. II, c. III, § 2 ; *Eth. Nic.*, l. III, c. XII, § 9 : l. V, c. I, § 14 ; l. V, c. XI, § 1 (Didot).

(4) *Eth. Nic.*, l. II, c. II, § 2 ; l. VI, c. I, § 1 (Didot).

(5) *Ibid.*, l. II, c. III, § 5 (Didot).

(6) *Eth. Nic.*, l. III, c. XII, § 8 : *Mor. Eud.*, l. VII, c. XV, 15 (Didot).

(7) *Eth. Nic.*, l. VI, c. V, § 7 (Didot).

cadre de cette simple note. D'où vient donc qu'on a pu le mettre en doute, sinon des préjugés accumulés par le formalisme Kantien ?

Le premier de ces préjugés est de croire impossible d'introduire aucun élément esthétique dans la morale sans en chasser aussitôt le devoir. Comme si le devoir serait diminué ou compromis parce qu'on l'accomplit en vue de son excellence et de sa beauté morale, et parce qu'après l'avoir accompli, on vise, au-dessus du strict devoir, un idéal de perfection et de beauté morale encore plus relevé !

Le second préjugé est de croire pareillement impossible de rechercher le bonheur dans le bien et par le devoir, sans ruiner le devoir. « Quelle absurdité, nous a-t-on dit, de dire à l'homme qu'il est obligé de faire ce qui lui est avantageux, et de prendre des airs comminatoires pour lui prescrire son propre bonheur ! » Le R. P. Sertillanges a parfaitement répondu à M. Brochard qu'Aristote ne place pas l'obligation dans la recherche d'un bien et d'un bonheur subjectif quelconque, mais dans la recherche d'un bien ou d'un bonheur déterminé et objectif, d'un bonheur raisonnable, celui qui est lié au devoir. C'est à ce titre qu'il s'impose, malgré les répugnances de la nature, parfois jusqu'à la mort et au sacrifice de soi-même. Le commandement du devoir et ses « airs comminatoires » ne sont donc pas inutiles.

*
* *

Que le bonheur soit ainsi entendu par Aristote, et que ce soit vraiment le sens de son « eudémonisme rationnel », on ne le discute guère plus aujourd'hui ; aussi nous bornerons-nous à rappeler les textes les plus remarquables et les plus décisifs.

Et d'abord le vrai bonheur, εὐδαιμονία, que nous devons rechercher comme notre fin dernière, n'est nullement le plaisir des sens, contre lequel Aristote ne cesse de nous mettre en garde. « Un danger dont il faut toujours se garder avec la plus grande attention, dit-il, c'est ce qui nous plaît, c'est le plaisir ; car nous ne sommes jamais, dans ce cas, des juges bien incorruptibles ; et les sentiments qu'éprouvaient les

vieillards de Troie en présence d'Hélène, doivent être aussi les nôtres en face du plaisir. Sachons en toute circonstance nous répéter leur langage ; car, si nous parvenons à repousser le plaisir, nous sommes assurés de commettre bien moins de faux pas (1). »

Tout plaisir n'est pourtant pas condamnable, et Aristote évite également cet autre excès du rigorisme, en déclarant bon le plaisir conforme à la raison et à la vertu (2).

Cependant l'homme doit placer plus haut son vrai bonheur et sa fin dernière. « La vie bienheureuse, dit-il, ne consiste pas dans l'amusement... c'est une vie conforme à la vertu (3). » — « Le bonheur est la récompense et le terme de la vertu (4). » — « Ce sont les actes de vertu qui seuls décident souverainement du bonheur comme les actes contraires décident de l'état contraire (5). »

Or la vertu humaine, pour Aristote, consiste à vivre en homme, ἀνθρωπεύεσθαι (6), c'est-à-dire non pas selon la partie inférieure qui le rend semblable aux animaux, mais suivant la partie supérieure qui le spécifie et le distingue, suivant le νοῦς, l'esprit, qui le rend semblable à Dieu (7). En vivant comme l'animal, l'homme se dégrade et se ravale ; en vivant de l'esprit, comme Dieu, en se divinisant, il devient ce qu'il doit être, il devient homme, plus et mieux que jamais (8). C'est le complet achèvement de la nature humaine, τέλος τελειότατον (9).

Mais la vie de l'esprit, ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, n'est autre que la contemplation du vrai, du bien, du beau, c'est-à-dire de Dieu lui-même. Voilà pourquoi Aristote a ramené finalement

(1) *Ibid.*, l. II, c. IX, § 6 (B. S. H.).
(2) *Ibid.*, l. I, c. VIII, § 10-13 ; l. X, c. V, § 9-11.
(3) Δοκεῖ δ' ὁ εὐδαίμων βίος κατ' ἀρετὴν εἶναι. *Eth. Nic.*, l. X, c. VI, § 6.
(4) Τῆς ἀρετῆς ἆθλον καὶ τέλος. *Eth. Nic.*, l. I, c. IX, § 3 : *Mor. Eud.*, l. I, c. III, § 5.
(5) *Eth. Nic.*, l. I, c. III, § 4 (B. S. H.).
(6) *Eth. Nic.*, l. I, c. VII, § 1-5 : l. X, c. IV, § 5 ; c. VII, § 7 ; c. VIII, § 6, 7.
(7) *Ibid.*, l. X, c. VII, § 8 ; *Métaph.*, l. XII, c. VII.
(8) *Ibid.*, l. IX, c. VIII, § 6 : l. X, c. VII, § 9.
(9) *Ibid.*, l. I, c. VII, § 3.

toute vertu et toute perfection, à la contemplation et au service de Dieu, *τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν*, critère suprême qui doit régler notre estime pour tous les autres biens, car ils ne sont bien que par leur relation avec ce terme absolu. Citons ses belles paroles :

« Le choix et l'usage, soit des biens naturels, soit des forces de notre corps, ou de nos richesses, ou de nos amis, en un mot, de tous les biens, seront d'autant meilleurs qu'ils nous permettront davantage de connaître et de contempler Dieu. C'est là, sachons-le, notre condition la meilleure ; c'est la règle la plus sûre et la plus belle, et la condition la plus fâcheuse à tous ces égards est celle qui, soit par excès, soit par défaut, nous empêche de servir Dieu et de le contempler (1). »

Aussi Aristote répète-t-il que le vrai bonheur de l'homme est d'ordre divin, et digne d'un religieux respect, *τίμιόν τι καὶ θεῖον* (2). C'est une participation à l'action et à la béatitude de Dieu, qui est bienheureux par essence (3).

« Peut-être, ajoute-t-il, cette noble vie est-elle au-dessus des forces de l'homme, ou du moins, l'homme peut vivre ainsi non pas en tant qu'il est homme, mais en tant qu'il y a en lui quelque chose de divin. Et autant ce principe divin est au-dessus du composé auquel il est joint, autant l'acte de ce principe est supérieur à tout autre acte, quel qu'il soit, conforme à la vertu. Mais, si l'entendement est quelque chose de divin par rapport au reste de l'homme, la vie propre de l'entendement est une vie divine par rapport à la vie ordinaire de l'humanité. Il ne faut donc pas en croire ceux qui conseillent à l'homme de ne songer qu'à des choses humaines, et à l'être mortel de ne songer qu'à des choses mortelles comme lui. Loin de là, il faut que l'homme s'immortalise autant que possible ; il faut qu'il fasse tout vivre selon le principe le plus noble de tous ceux qui le composent (4). »

(1) *Mor. Eud.*, l. VII, c. xv, § 16 (B. S. H.).

(2) *Eth. Nic.*, l. II. c. xii, § 12 : l. I, c. xi, § 7 ; l. I, c. viii, § 14.

(3) Τοῖς *μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει. Eth. Nic.*, l. X, c. viii, § 8 (Didot). — *Polit.*, l. vii, c, i, § 5 ; *Métaph.*, l. XII, c. vii.

(4) *Eth. Nic.*, l. X, c. vii, § 8 (B.S.H.).

Placé à ces hauteurs sublimes, parmi les choses éternelles, immuables et divines, le bonheur de l'homme ne peut plus être l'objet d'un égoïsme bas et mercenaire. L'appel à l'égoïsme ou à l'utilité bien comprise ne suffirait donc plus à une morale si élevée. Il faut faire appel au devoir le plus rigoureux, pour commencer à dégager l'homme de l'animal, et puis faire appel à l'amour de la perfection et de la beauté morale qui complète le devoir et le couronne. L'objection de M. Brochard que le devoir est inutile dans une morale eudémonique est donc sans fondement.

* * *

Quoi qu'il en soit, le fait est certain, Aristote n'a jugé le devoir incompatible ni avec son caractère esthétique, ni avec ses espérances de félicité, et ce serait dénaturer sa pensée de supposer qu'il n'a pu introduire dans sa morale ces deux derniers éléments, qu'en rejetant l'obligation du devoir. Non, il a rejeté seulement, comme nous, la notion kantienne du devoir et les exagérations d'un formalisme contre nature, nous imposant « le devoir pour le devoir ».

Ce qu'on peut reprocher plus légitimement à Aristote, c'est de n'avoir pas assez précisé les vrais rapports religieux de l'homme avec Dieu. Sans doute, il a nettement rattaché l'homme à Dieu, comme à son principe, à sa fin dernière et au premier moteur de son âme (1) ; il a même indiqué, quoique d'une manière un peu trop sommaire, comment la Loi avait son fondement suprême dans la Raison éternelle, mais les conséquences pratiques, les liens religieux envers Dieu, souverain législateur et juge, rémunérateur et vengeur, sont entièrement laissés dans l'ombre. C'est à peine s'il fait de vagues allusions (2) à une vie future heureuse ou malheureuse, et les notions de mérite et de démérite ou de responsabilité devant Dieu sont omises.

Enfin, on a droit de s'étonner qu'après nous avoir donné

(1) Eudème a même ajouté cette belle parole : « La relation affectueuse de Dieu à l'homme est comme celle du père au fils, du bienfaiteur à l'obligé : en un mot comme celle de l'être qui commande par nature à l'être qui doit naturellement obéir. » *Mor. Eud.*, l. VII, c. x, § 8 (B.S.H.). — Voyez une idée analogue. *Eth Nic.*, l. X, c. IX, § 5, 6.

(2) *Eth. Nic.*, l. I, c. VII, § 13-16 ; l. I, c. IX, § 4-6 (B. S. H.).

une idée si élevée et si sublime de la fin dernière de l'homme. qui doit être une Béatitude complète (1), sans lacune dans la durée ou la perfection, et ayant pour objet la contemplation même de Dieu, il ait omis de conclure qu'un tel bonheur est trop pur et trop parfait pour être de ce monde, et qu'il exigerait une vie éternelle, conformément au célèbre principe que la « Nature ne fait rien en vain ».

Cependant il serait injuste de considérer ces omissions regrettables comme des négations. Aucun texte formel ne nous y autorise. Peut-être ces développements, bien mieux indiqués par Platon, se trouvaient-ils dans les parties qui nous manquent de sa morale, car il nous manque précisément, suivant la juste remarque de B. Saint-Hilaire, les généralités ou les traités généraux.

Il serait donc plus équitable de compléter l'œuvre fragmentaire qui nous reste d'Aristote, soit par les conséquences logiques qu'elle contient, soit par les brèves indications de sa pensée éparses ça et là, enfin par les théories morales beaucoup plus complètes de Platon, son maître et son vieil ami, qu'il n'a jamais combattues ni reniées, malgré l'opposition des méthodes, et qui paraissent d'autant mieux concorder avec les siennes, qu'on les étudie plus à fond.

Concluons donc que, si la morale d'Aristote est à développer et à compléter, elle n'est nullement à changer, ni à refaire. Aussi M. Brochard nous paraît-il bien mieux inspiré, lorsqu'à la fin de l'article déjà cité, il terminait par ces mots : « Si les Grecs n'ont achevé aucune science, ils ont posé du moins les fondements de toutes. Et cela paraît surtout vrai en morale. Peut-être, après tout, ce que les *Eléments* d'Euclide sont à la géométrie de tous les temps, ce que l'*Organon* d'Aristote est à la logique immuable, l'*Ethique à Nicomaque* l'est-elle à la morale éternelle. » — Très bien. Mais alors que devient cette prétendue opposition irréductible entre la morale aristotélique et la nôtre, entre la morale des anciens et celle des modernes?

(1) Ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον · οὐδὲν γὰρ ἀτελής ἐστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας. *Eth. Nic.*, l. X, c. VII, § 7, fin.

TROISIÈME PARTIE

CRITIQUE

DES

SYSTÈMES DE MORALE CONTEMPORAINS

Origine des nouvelles morales.

Nous venons d'écrire « systèmes de morale », alors qu'il eût été plus exact de dire, sans jeu de mot, « morale des systèmes » de philosophie. Chacune de ces nouvelles morales n'est, en effet, qu'une conséquence plus ou moins logique du système philosophique qui l'a engendrée, en sorte qu'elle ne vaut pas mieux que ce système, dont elle a contracté les défauts héréditaires. Bien plus, souvent elle vaut encore moins, car ayant été imaginée pour le service ou de par les nécessités d'un système préconçu, sa légitimité devient encore plus suspecte.

Il est clair, par exemple, qu'une fois admise l'idée d'évolution universelle à la base de la Cosmologie et de la Psychologie, elle ne peut se borner à produire une révolution dans l'histoire naturelle et la Psychologie. Elle entraîne une nouvelle conception de tout l'homme, et partant de la morale : le bien et le mal, loin d'être absolus, doivent évoluer comme tout le reste. Tous les principes de la vieille morale risquent donc d'être niés, ou interprétés à contre-sens, pour se plier à l'évolution. La conscience aura beau protester, sa voix devra se taire, on lui fera violence, pour obéir à la logique de l'hypothèse arbitraire et sans preuve,

qui est la favorite. Non, ce n'est plus là une science libre; elle n'est plus reine et maîtresse, elle n'est qu'une très humble servante.

Prenons encore pour exemple la morale de Kant. Après avoir nié la valeur des notions de la raison, ce philosophe était logiquement conduit à nier la valeur des notions et des axiomes de morale. Mais effrayé, il recule devant cette nouvelle ruine, qui répugne à sa conscience d'honnête homme. Alors il vole au secours de la morale, menacée par son propre système, et au prix de quelques concessions, pour ne pas dire de quelques graves mutilations, soit du système, soit de la morale, il essayera de les réconcilier tant bien que mal et de les faire vivre ensemble. Cette construction de la morale Kantienne n'a rien de commun avec la conception d'une science libre qui se respecte. Elle répond bien moins à la question : quelle est la vérité morale ? qu'à cette autre question : comment se tirer d'affaire, sans causer trop de tort à la morale ; comment plier tant bien que mal la morale au système préconçu ?

Cette œuvre soulève donc contre elle, par ses origines mêmes et son point de départ, les plus légitimes défiances.

Une autre raison de défiance se tire des résultats lamentables où ont abouti tous ces nouveaux systèmes de morale, dont chacun a eu la prétention, — non pas d'ajouter un nouveau progrès à la vieille morale, — ce qui eût été légitime ; — mais de la détruire et de la remplacer. Pour juger du peu de succès de ces aventures audacieuses, il suffirait de lire cet aveu d'un de nos plus éminents adversaires, constatant que jusqu'ici tant d'efforts n'ont abouti qu'à la confusion et au chaos : Leurs conséquences actuelles.

« Tout est remis en question, dit-il, aucun prin-

cipe ne paraît encore solidement établi ou du moins à lui seul suffisant, ni celui de l'intérêt personnel, ni celui de l'utilité générale, ni celui de l'évolution universelle, ni l'altruisme des positivistes, ni la *pitié* et le nouveau *nirvàna* des pessimistes, ni le devoir des Kantiens, ni le bien en soi et le devoir transcendant des spiritualistes ; la morale du libre arbitre et de l'obligation semble près de disparaître pour faire place à la « physique des mœurs », soit individuelle, soit sociale. On a écrit jadis des pages émouvantes pour montrer comment les dogmes religieux finissent ; on pourrait en écrire aujourd'hui de plus émouvantes encore sur une question bien plus vitale : *comment les dogmes moraux finissent.* »

Ce qui n'empêche pas notre brillant auteur de nous proposer, à la page suivante, un nouveau dogme moral : celui de « la morale future », ou de « la philosophie de l'espérance », tantôt, il est vrai, avec une modestie et une défiance qui nous touche, tantôt avec un ton dogmatique qui s'emporte jusqu'à traiter la foi chrétienne de « la plus monstrueuse absurdité et la plus monstrueuse immoralité », et le pape lui-même de « la plus fidèle image de Satan (1) ». Nouvelle preuve que si les dogmes pouvaient finir, ils seraient bientôt remplacés et aggravés par ceux qui les auraient détruits.

*
* *

Division des systèmes par leurs conclusions.

Au milieu de ce pêle-mêle chaotique d'opinions les plus diverses, essayer d'imaginer un ordre et une classification rigoureuse, n'est assurément pas très facile. Pourtant il nous faut l'essayer, pour donner de tous ces systèmes une vue d'ensemble qui ne soit pas trop confuse.

(1) Fouillée, *Critique des systèmes*, préf. p. V, XIII.

On pourrait, tout d'abord, les diviser et subdiviser au point de vue des conclusions morales où ces divers systèmes ont abouti. Tous, en effet, ont dû finir par formuler leur loi morale, leur idéal moral, et ces formules sont des plus diverses et des plus contradictoires.

Les unes sont des formules de morale *égoïste*, les autres de morale *altruiste*, ou bien de morale *mixte*; d'autres enfin, faisant planer leur idéal au-dessus du bien particulier, soit égoïste, soit altruiste, ont exprimé de diverses manières le bien *absolu*.

La première catégorie contient le plus grand nombre de variétés. Le bien relatif de l'individu est, en effet, quelque chose de si variable, suivant les sujets, qu'il peut être entendu de mille manières.

Ce peut être le plaisir sensible et intellectuel qui est érigé en idéal, et nous aurons la morale épicurienne du plaisir : « recherche le plaisir, fuis la douleur » ; — ou bien un plaisir plus noble, les joies de la bonne conscience, et nous aurons la morale sentimentale de l'école écossaise : « recherche la paix de la conscience, fuis le remords ; » — ou bien les intérêts temporels, et ce sera la morale utilitaire : « l'intérêt avant tout ; » — ou bien ce plaisir égoïste sera confondu avec le bonheur temporel, comme dans le système d'un vulgaire Eudémonisme : « sois heureux ; » — ou bien il sera confondu avec la joie et la fierté de la beauté morale, comme le pensent M. Ravaisson et les partisans de l'Esthétique morale ; et sa formule sera : « que ta conscience soit belle ».

La seconde catégorie de moralistes, substituant le bien des autres à son bien propre, l'altruisme à l'égoïsme, est surtout représentée par l'école positiviste de A. Comte ; sa formule est la suivante : « agis toujours pour le bien des autres ».

Ce désintéressement peu naturel et chimérique, à cause de son caractère exclusif, devait provoquer une conciliation des deux principes opposés, et fusionner l'altruisme avec un égoïsme bien entendu. C'est ce qu'ont essayé de diverses façons, Stuart Mill, et surtout H. Spencer, chef de l'école évolutionniste. Sa formule est celle-ci : « Agir pour soi et pour les autres : c'est l'intérêt de tous ».

La dernière catégorie de moralistes, avons-nous dit, s'élève des biens relatifs aux individus jusqu'au bien absolu, mais par divers procédés. Pour Kant, le bien absolu, c'est l'observation de la loi pour elle-même : « agis par respect pour la loi » ; c'est la morale purement formelle. — Pour Descartes, le bien absolu est l'ordre arbitraire de Dieu : « obéis parce que Dieu est tout-puissant ; » — d'autres Cartésiens, mitigeant la formule autoritaire du maître, diront : « obéis parce que Dieu est bon ». — Nous avons nous-même, on s'en souvient, adopté une formule un peu différente : « sois raisonnable, » ou obéis à l'ordre raisonnable que ta raison proclame, parce qu'il est l'ordre établi par la Sagesse éternelle elle-même.

Division par les écoles philosophiques.

Cette classification, logique en elle-même, et fort utile pour élever le lecteur à une vue synthétique des différents systèmes, n'y met pourtant qu'un ordre artificiel : car elle classe les conclusions des systèmes, sans égard pour les systèmes d'où elles découlent, et même en les isolant complètement de ces systèmes. Or, on ne peut pas, on ne doit pas juger d'un système de morale, uniquement par les conclusions où il aboutit d'une manière plus ou moins rigoureuse, mais par tout l'ensemble du système lui-même. Cette classification n'est donc pas celle que nous allons suivre dans la discussion des divers systèmes de morale. Nous nous attacherons de pré-

férence à la critique de chacune des grandes écoles contemporaines de philosophie, et nous jugerons de sa morale sans la détacher du cadre naturel auquel elle a été plus ou moins bien adaptée, et qui lui sert de support naturel. Il peut se faire que le support vaille plus ou moins que le tableau, ou que les deux soient également défectueux : de là des distinctions de la plus haute importance dans les jugements que notre équité seule a l'intention de porter sur ces divers systèmes de morale contemporains.

Dans un premier groupe nous examinerons les morales des diverses écoles empiriques : *Matérialisme*, *Positivisme*, *Evolutionnisme*, qui aboutissent non à une métaphysique, mais à une physique des mœurs. Trois groupes à étudier.

Dans un second groupe, les morales des écoles idéalistes contemporaines, qui se réclament toutes du *Kantisme* et du *Néo-kantisme*, ou bien du *Pessimisme* et du *Néo-Bouddhisme*.

Enfin, dans un troisième groupe, nous étudierons les diverses écoles de morale étrangères aux précédentes, et qui se disent *indépendantes*, soit de toute idée métaphysique, soit de l'idée de Dieu, soit du devoir, soit de l'idée religieuse et chrétienne.

Ce cadre est assurément incomplet, mais il fait assez bien ressortir les grandes lignes, les grands courants de la pensée morale contemporaine, et suffira largement à notre but, qui n'est pas d'écrire une histoire de la philosophie, mais seulement de compléter l'exposition de la morale traditionnelle, et de la mettre en plus grand relief, par voie de parallèle et de contraste avec les principaux systèmes de morale qui, de nos jours, ont vainement essayé de la supplanter.

I

La Morale du Matèrialisme et du Positivisme.

Thèse matérialiste.

Le Matérialisme et le Positivisme sont les deux premières écoles issues de la méthode empirique, qui n'admet que l'expérience sensible comme critère unique de la vérité. Rien ne doit être affirmé que ce qui peut être expérimenté : tel est leur principe essentiel. En conséquence, le Matérialisme nie la spiritualité de l'âme, et partant son immortalité. A plus forte raison, il nie l'existence de tout autre esprit et de Dieu lui-même. Rien n'existe que la matière et son mouvement, dont les transformations éternelles et sans fin, ont produit par hasard l'Univers actuel.

L'homme lui-même est forcé de rentrer, bon gré, mal gré, dans ce cadre étroit, et de même que l'âme n'est plus qu'une fonction du cerveau, ainsi la pensée n'est plus qu'une sensation transformée, et la sensation qu'un mouvement particulier de la matière. Quant à la liberté, elle ne saurait être qu'une illusion, car le déterminisme des lois du mouvement est inflexible, en sorte que la vertu et le vice ne sont que des produits nécessaires « comme le sucre et le vitriol (1) ».

Thèse positiviste.

Le Positivisme, de son côté, sous des formes plus réservées, admet à peu près les mêmes théories, au moins en pratique. Sans doute, en principe, il ne se déclare ni matérialiste ni spiritualiste, sous prétexte

(1) Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, Introd. XV. — « Une idée est le produit d'une combinaison analogue à celle de l'acide formique ; la pensée dépend du phosphore contenu dans la substance cérébrale ; la vertu, le dévouement, le courage sont des courants d'électricité organique... » *La Revue médicale*, 15 février 1866. — *Item*. Feuerbach, Vogt, Moleschott, Büchner, etc.

que la recherche des essences et des causes est impossible ; mais précisément parce qu'il ne sait pas distinguer l'esprit de la matière, et qu'il exclut de la science tout ce qui est hors du cercle des réalités sensibles, c'est un matérialisme au moins pratique.

Telle est, en deux mots, la philosophie sans idéal, qui va essayer de donner une morale à l'homme et à la société. Si elle ne consultait que la logique, cette morale serait assez simple. Puisque l'homme n'est qu'un être sensible, son bien supérieur sera pour lui le bien sensible, le plaisir. Sa fin dernière et sa loi suprême, de rechercher le maximum possible de plaisir, en réduisant au minimum la souffrance inévitable. Le plaisir, le *bien sensible*, sera donc la règle des mœurs ; quant au *bien honnête*, qui ne tombe pas sous les sens, il n'en saurait être question, à moins de confondre l'honnête avec le délectable. Encore moins serait-il question du *devoir* : le désir du plaisir étant naturel au cœur de l'homme, il serait absurde de lui imposer de le vouloir.

Toutefois, l'égoïsme radical d'une telle morale, dès qu'il sortira des cerveaux nuageux des philosophes, pour prendre contact avec les réalités de la vie, va s'exposer à une rude épreuve, au choc violent des égoïsmes rivaux qui l'entourent dans la mêlée sociale: l'homme va devenir un loup pour les autres hommes : *homo homini lupus*. Ce conflit était à prévoir entre la théorie pure et la pratique. On a beau poser en principe que l'égoïsme est la loi abstraite et idéale pour la pensée, il faut pourtant agir et vivre avec les autres hommes, et c'est la loi diamétralement opposée à l'égoïsme, la loi de l'*altruisme* qui s'impose pour la pratique. Comment les concilier ensemble (1) ?

Problème : L'antinomie morale.

(1) La vieille morale les a facilement conciliés ensemble dans l'amour supérieur du Devoir, et l'obéissance à la loi de Dieu.

Telle est l'antinomie où aboutit le matérialisme. Il doit la résoudre s'il veut vivre ; et c'est à la solution de ce singulier problème, vrai casse-tête chinois, que vont s'escrimer tour à tour avec acharnement les penseurs de ces diverses écoles. Il sera intéressant de les suivre, après avoir fait remarquer toutefois que cet unique problème où s'enferme l'école empirique n'est qu'un coin de la morale. Malgré l'importance de nos devoirs sociaux, nous avons aussi des devoirs envers nous-même et envers Dieu, qu'il n'est pas permis de passer sous silence (1).

*
* *

I. Matérialisme, positivisme Anglais.

La solution, peut-être la plus simple, et sûrement la plus conforme à l'esprit du matérialisme, si l'on peut dire ainsi, c'est celle qui a reçu le nom *d'utilitarisme*, parce qu'elle confond *l'honnête* avec *l'utile*, et dont Hobbes, Bentham et Stuart Mill furent les principaux représentants.

Hobbes.

Hobbes (2) admet bien que le plaisir de l'individu est sa seule loi, mais il distingue des plaisirs présents, les plaisirs futurs. Les plaisirs présents ou immédiats ne sont pas toujours les plus enviables, dit-il, au contraire, il vaut mieux souvent s'en priver en vue de nous procurer plus tard des plaisirs plus considérables. La privation d'un plaisir peut être un excellent calcul. Or,c'est ordinairement ce qui arrive dans notre commerce avec les autres hommes : si nous

(1) Cette grave lacune a été justement critiquée par M. Brunetière : « On dirait aussi bien que nous n'avons de devoirs qu'envers nos semblables, et qu'à la condition qu'ils ne souffrent pas de notre manière d'agir, toute licence nous est donnée de satisfaire nos pires instincts : *indulgere turpissimæ corporis parti*. C'est le ventre qu'un ancien qualifiait en ces termes. » *La Science et la Religion*, p. 71.

(2) La philosophie de Hobbes (1588-1679) étant indispensable à l'intelligence de celles de Bentham et de Stuart Mill, nous l'étudions ici, quoiqu'il ne soit pas un contemporain.

donnons un coup, ils nous le rendent avec usure ; si nous violons leurs droits, ils violent les nôtres ; si nous les trompons, ils n'ont plus de scrupule à nous tromper, etc...

Il vaut donc bien mieux pour nous, nous imposer une certaine contrainte, et nous astreindre aux nécessités de la vie sociale : il en coûte sans doute, mais on s'y fait à la longue, et, du reste, c'est le seul moyen d'obtenir pour nous le bienfait de la paix sociale. La *justice* n'est donc qu'un intérêt personnel bien entendu, et l'on pourrait en dire autant de la *charité*. La bienveillance, la pitié, le sacrifice sont choses bonnes et louables, puisqu'elles sont utiles au bien de tous et partant au bien de chacun. Nous en profitons directement ou indirectement : ellès sont donc un bien pour nous. L'altruisme n'est donc au fond qu'un égoïsme bien entendu, et la conciliation de ces deux tendances est découverte.

Réfutation indirecte.

Le lecteur jugera sans doute que cette prétendue morale est assez peu morale. Non seulement elle supprime et condamne les vertus désintéressées, les sacrifices et les dévouements héroïques, qui ont fait et feront éternellement l'admiration du monde entier, mais elle abaisse la justice et la charité vulgaire à des calculs inférieurs et méprisables, indignes de notre raison et de notre cœur. Enfin, tout en abaissant les caractères et les consciences individuelles, elle ébranle et ruine les mœurs sociales. Les droits et les devoirs de chacun étant supprimés et remplacés par de pures convenances, qui varient au gré de l'utilité de chacun, la force du droit sera remplacée par le droit de la force ou de la ruse. Si je n'ai plus un droit strict et absolu et à la vie et à la liberté, le premier tyran qui surgira, qu'il s'appelle César ou le peuple, n'aura même pas besoin d'invoquer le droit de l'État, pour me

supprimer ou me réduire en servitude ; si cela leur paraît utile et sans aucun risque, la raison sera bonne.

Légitimité de cette réfutation

Ces conséquences subversives de toute morale individuelle et sociale, avons-nous le droit de les opposer à la doctrine matérialiste ? Nos adversaires voudraient nous le refuser (1). Ils nous disent que ce serait juger des doctrines par leur utilité sociale, et non par la vérité intrinsèque de leurs principes ; du reste, ajoutent-ils, « de quelle théorie vraiment saine et véritable ne peut-on pas tirer (légitimement ?) les plus pernicieuses et les plus absurdes conséquences (2) ? »

La réponse est aisée, car il s'agit ici non d'une question d'utilité, mais de simple logique. Or la logique a toujours reconnu, par la fausseté des conséquences légitimement déduites, la fausseté d'un principe : c'est la pierre de touche de toutes les sciences abstraites ou concrètes, depuis les mathématiques jusqu'à la chimie. La science et l'art de la morale ne font pas exception. Une hypothèse sur la nature morale de l'homme dont les conséquences sont la contradiction même et la négation de cette nature ; une théorie directrice de la vie morale qui aboutit à la rendre impossible et à la ruiner, soit dans l'individu, soit dans la société, sont des conceptions chimériques, qui ne peuvent résister à l'épreuve de l'expérience, et partant des conceptions fausses. Que, par surcroît, cette erreur soit nuisible, comme la vérité contraire est bonne et utile, c'est une considération secondaire, qui certes a son prix et que nous avions droit de signa-

(1) « La vraie méthode scientifique consiste à juger une doctrine d'après ses principes, en examinant s'ils sont vrais ou faux, et non à les condamner d'avance par de prétendues conséquences immorales ou antisociales. » Fouillée, *Critique des systèmes*, p. 14.

(2) Hæckel, *Les preuves du transformisme, réponse à Virchow*, p. 116.

ler, mais qui n'est pas le fondement et la base de notre réfutation.

Notre réfutation a porté sur les principes du système, nous en avons montré la fausseté ; quant à leurs conséquences, elles sont fausses, car elles contredisent et renversent l'ordre naturel des choses, et en même temps nuisibles, car ce renversement serait une ruine immense.

∴

Cette réfutation de la morale matérialiste par ses conséquences immorales est tellement forte et redoutée, que nos adversaires eux-mêmes ont tour à tour essayé de diminuer et de voiler l'énormité de ces conséquences. C'est donc un aveu qu'elles les gênent singulièrement. **Bentham.**

Voici comment Bentham a essayé d'améliorer le système de Hobbes, en atténuant seulement ses apparences brutales, sans en changer le fond purement utilitaire.

La véritable vertu pour ce philosophe est encore « ce qui maximise les plaisirs et minimise les peines, c'est ce qui contribue le plus au bonheur... » En conséquence, l'action qui ne doit rien apporter à celui qui la fait n'est pas une bonne action : et celle qui rapporte le plus est la meilleure. Or, il se trouve que les actions faites pour le bonheur social, ou subordonnées au bonheur de tous, sont les seules qui rapportent au vrai bonheur individuel. La règle suprême des mœurs sera donc de rechercher son bonheur par le bonheur social : « le plus grand bonheur, pour le plus grand nombre. » **Son principe.**

Bentham prétend arriver à cette conclusion par un simple procédé de calcul, qu'il appelle l'*arithmétique morale*, et qui consiste à supputer pour chaque action **Son application mathématique.**

la somme totale des plaisirs et des peines, et à en faire la balance.

Pour estimer un plaisir, il faut, nous dit-il, l'apprécier à sept points de vue : son intensité, sa durée, sa certitude, sa proximité, sa fécondité en plaisirs dérivés, ou son impureté s'il produit des peines ; enfin son étendue à un nombre plus ou moins grand de personnes.

« En somme, dit M. Guyau, tous les plaisirs, d'après Bentham, ont sept propriétés. Voulez-vous apprécier la bonté d'une action par comparaison avec une autre, rien de plus facile. Vous êtes enclin, par exemple, à l'ivrognerie ; Bentham ne s'attachera pas à vous montrer dans l'ivrognerie une action honteuse, dégradante, mauvaise en elle-même, nullement ; mais il s'engage à vous montrer mathématiquement qu'elle vous sera nuisible. Sans doute, sous le rapport de l'intensité, de la proximité, de la certitude, elle ne laisse rien à désirer, quoique sur ce point une foule d'autres plaisirs puissent rivaliser avec elle. La durée est courte ; il y a là un premier inconvénient. Pourtant à ces quatre premiers points de vue, l'ivrognerie est avantageuse : c'est ce que Bentham appelle, dans le budget moral, la colonne des profits ; mais voyons la colonne des pertes. En premier lieu, fécondité nulle. Quant à l'impureté elle est extrême. En effet, faisons entrer en ligne de compte : 1° les indispositions et autres effets préjudiciables à la santé ; 2° les peines contingentes à venir, résultat probable des maladies et de l'affaiblissement de la constitution ; 3° la perte de temps et d'argent proportionnée à la valeur de ces deux choses ; 4° la peine produite dans l'esprit de ceux qui nous sont chers, tels que, par exemple, une mère, une épouse, un enfant ; 5° la défaveur attachée au vice de l'ivrognerie, le discrédit notoire qui en ré-

sulte aux yeux d'autrui ; 6° le risque d'un châtiment légal et la honte qui l'accompagne, comme, par exemple, les lois punissant la manifestation publique de la folie temporaire produisant l'ivresse ; 7° le risque des châtiments attachés aux crimes qu'un homme ivre peut commettre ; 8° le tourment produit par la crainte des peines d'une vie future (?). Il est évident, conclut Bentham, que mathématiquement l'ivrognerie est une action mauvaise ; la colonne des pertes probables l'emporte de beaucoup sur celles des profits assurés. L'ivrognerie, au point de vue commercial, serait une mauvaise spéculation ; on « achèterait trop cher » le plaisir qu'elle procure (1). »

Tous ces beaux raisonnements, tout ingénieux qu'ils sont, pourront-ils jamais remplacer la grande voix de la conscience humaine proclamant son redoutable : *non licet* ! Nous ne le croyons pas. L'expérience en a été mille fois répétée : ni l'ivrogne, ni le débauché, en présence d'un bien présent et certain, et le risque d'un mal à venir et incertain, n'hésiteront à préférer le certain à l'incertain, d'accord avec le bon sens populaire : Sa réfutation.

Un tiens vaut mieux que deux tu l'auras,
L'un est sûr et l'autre ne l'est pas.

Du reste, est-il bien sûr que la balance entre les avantages et les inconvénients temporels, soient toujours en faveur de la vertu ? Que de cas, au contraire, où le crime peut rester secret et impuni ; où l'injustice et le vol peuvent, sans aucun risque, assurer la fortune d'un chevalier d'industrie ! Que de fois, par conséquent, où toute l'arithmétique morale de Bentham ne pourra aboutir qu'à des solutions immorales !...

Quant à sa prétention de subordonner toujours Ne peut fonder l'altruisme

(1) Bentham, *Déontologie*, t. I, p. 190, trad. franç.

l'intérêt individuel à l'intérêt social, grâce au même calcul, elle est encore plus chimérique.

Et d'abord, il est facile de remarquer que s'il n'y a pas de principe supérieur à l'intérêt individuel, ce serait au contraire l'intérêt social qui devrait se subordonner à mon intérêt individuel, toujours supérieur pour moi en qualité, alors même qu'il serait inférieur en quantité ; et partant toujours supérieur dans les plateaux de la balance utilitaire.

On comprend que l'égoïste recherche le bien des autres, lorsqu'il tourne largement à son propre profit, ainsi une bienfaisance intelligente et éclairée envers les pauvres, les malheureux, qui lui concilie l'estime et les faveurs populaires ; ou bien encore l'amitié qui le fait aimer des autres hommes et contribue si puissamment à son propre bonheur. Mais que lui importe le bien de tous. lorsque sa part ne doit être qu'infinitésimale et à échéance lointaine ; que lui importe l'intérêt social, surtout lorsqu'il est en contradiction manifeste avec le sien propre ? Mourir pour la patrie, sera-t-il pour l'égoïste le sort le plus beau et le plus digne d'envie ? Il est clair que non : ce serait une « mauvaise spéculation » ; il aimera mieux se sauver lui-même que de sauver le drapeau. Bien plus, il estimera qu'une trahison ou quelqu'autre infamie, si elle doit lui rapporter de très grands avantages, sans nuire notablement à la société, ne serait pas un si mauvais calcul, et l'application rigoureuse de l'arithmétique Bentham lui donnera raison. Que de spéculateurs malhonnêtes ont pu s'excuser ainsi d'édifier leur fortune privée, sur les ruines de la fortune publique !

Pour incliner les hommes à subordonner, et au besoin à sacrifier héroïquement, l'intérêt privé à l'intérêt public, il faut donc chercher un principe supérieur à

l'intérêt privé : le principe du devoir ou de la conscience morale. Soutenir le contraire est une utopie qui ne résistera longtemps ni à la critique de la raison, ni à l'épreuve de l'expérience.

*
* *

Cependant quelques utilitaires ne désespèrent pas de tirer de l'intérêt privé bien entendu, une morale assez élevée et assez généreuse pour fonder la vie privée et sociale. Stuart Mill va compléter l'arithmétique morale de Bentham en insistant sur la *qualité*, plutôt que sur la *quantité* des plaisirs (1). Il y a, en effet, des plaisirs de qualité supérieure, tels sont les plaisirs artistiques et désintéressés, et d'autres de qualité inférieure, tels que les plaisirs grossiers des sensations. Les premiers sont de beaucoup préférables et doivent l'emporter dans la balance, d'où il tire la maxime : « le critérium utilitaire ne consiste pas dans le plus grand bonheur de l'agent, mais dans la plus grande somme de bonheur général. » Stuart Mill. Sa maxime.

De fait, ce sont les mobiles désintéressés qui l'emportent souvent dans la conduite des hommes, et qui, grâce à la répétition des actes ont développé les vertus et la morale sociale. C'est ici qu'intervient la fameuse *théorie de l'association*, qui va fonder la nouvelle morale, comme elle a fondé la nouvelle psychologie. Tous les états présents de notre conscience ne sont que le résultat d'associations mentales longuement élaborées dans notre enfance, et même par nos ancêtres. A l'origine, les hommes ne pratiquaient le bien que par motif d'intérêt et de plaisir égoïste. Mais peu à peu, par la répétition des actes, ce bien est devenu agréable et facile ; il a ainsi acquis un caractère attrayant, Son application.

(1) Stuart Mill, *L'Utilitarisme* t. II ; *Logique*, fin. — Cf. H. Lauret, *La philosophie de Stuart Mill*.

qui suffit désormais à nous le faire pratiquer. Nous cherchons le bien pour le bien, sans le mobile primitif de l'intérêt. Ainsi c'est sans effort que nous préférons la mort à une lâcheté.

C'est affaire d'habitude.

On a pu remarquer un phénomène analogue chez l'avare, qui tout d'abord n'aimait l'argent qu'en vue de son utilité pour certains buts, et qui a fini par aimer l'argent pour l'argent.

Lors donc que ces bonnes habitudes ont été développées et affermies par l'éducation chez l'homme de bien, il s'est formé dans son esprit des associations invincibles entre certains actes et les sentiments agréables de louange, d'estime, d'admiration ; ou bien entre d'autres actes et les sentiments contraires de mépris, de blâme, d'indignation. Voilà ce qui nous explique le phénomène de la conscience morale, tels que le remords ou la joie, le commandement ou la défense. Tout cela n'est qu'affaire d'habitude ou d'associations d'idées, purement arbitraires ou artificielles, variables avec les usages des pays, des temps et des lieux où l'on a été élevé.

Une part de vérité.

Telle est l'explication que Stuart Mill nous propose et que nous adopterions volontiers si elle était moins systématique et exclusive. L'association des images et des sensations est un phénomène psychologique réel et fondamental de la vie sensible et animale, même chez l'homme, mais en nous s'ajoute et se superpose la vie raisonnable que la sensation ne suffit pas à expliquer. Nous avons démontré ailleurs que l'idée pure, quoique abstraite de la sensation, nous élevait du concret à l'abstrait, du relatif à l'absolu, du contingent au nécessaire, du fini à l'infini. C'est dans ce monde idéal que nous découvrons *la vérité*, ce qui *doit* être, tandis que dans le monde sensible nous ne constatons que les *faits*, ce qui *est*.

Dans le monde des faits nous découvrons des causes et des effets, avec leurs lois contingentes : dans le monde de la vérité nous découvrons les idées nécessaires de cause et d'effet, avec leur liaison nécessaire : pas d'effet sans cause.

Premier defaut.

Les notions premières et les principes premiers de la morale jouissent de la même évidence et de la même nécessité. Nous avons vu la nécessité des idées d'ordre et de désordre, ou de bien et de mal moral, en même temps que leur relation nécessaire avec l'agent libre : il *doit* faire le bien ; il *doit* éviter le mal.

Et de même que le caractère de nécessité *évidente*, dont jouissent les premiers principes d'identité, de causalité, etc... ne sera jamais expliqué par une simple habitude *aveugle*, si invétérée qu'on la suppose, de même pour les principes de morale. Ainsi il nous paraît évident que le fils *doit* avoir un père ; tandis qu'il n'est pas évident que la nuit *doit* précéder le jour, malgré le fait habituel. De même en morale, il nous paraît évident que le fils doit respect à son père, malgré toute habitude contraire ; tandis que malgré mon habitude de me lever le matin et de me coucher le soir, je n'y découvre aucune nécessité morale. Donc, l'habitude ou l'association habituelle d'idées, n'explique nullement l'*évidente nécessité* propre à certains principes intellectuels ; il y a là un élément rationnel,— complètement distinct de l'habitude, puis qu'il est souvent en opposition avec elle, — que le sensualisme a grand tort de négliger, et qu'il laisse inexpliqué, malgré son importance capitale.

Deuxième défaut.

A ce premier reproche de mutiler les faits de conscience, au lieu de les expliquer, j'en ajoute un second. Stuart Mill nous dit qu'il faut préférer les plaisirs qualitatifs, aux plaisirs quantitatifs, et les plaisirs

désintéressés aux plaisirs intéressés. Certes, c'est une très belle maxime, et son auteur, esprit délicat et généreux, fait bien d'agir ainsi si tel est son plaisir. Mais de quel droit l'imposer aux autres hommes moins délicats, et qui déclarent n'y trouver que de la gêne et aucun plaisir ? Chacun a le droit de décider de ses intérêts et de ses plaisirs. Et si l'amour de soi-même est la règle première et suprême, jamais Stuart Mill n'en pourra faire sortir, logiquement et sans arbitraire, l'amour désintéressé du prochain.

Troisième défaut.

Bien plus, les associations ayant autant de valeur les unes que les autres, puisqu'elles dépendent de faits arbitraires, d'une habitude, d'un hasard, et qu'aucune ne peut être dite bonne ou mauvaise, mais seulement utile ou nuisible à la société, qui m'empêchera de travailler à les changer? Que m'importe, par exemple, le remords de ma conscience, s'il n'est qu'une association d'idées ou de préjugés héréditaires, que l'on peut dissiper encore plus vite qu'elle ne s'est formée? Si les tendances altruistes me gênent et m'importunent, si je les estime des préjugés dus à l'ignorance et à la routine, Stuart Mill m'a donné le secret de m'en débarrasser et d'arriver ainsi à la parfaite « liberté de conscience », caractère primitif de la nature pure. Ce serait le retour à la barbarie, sans doute, mais s'il n'y a plus ni bien ni mal, on ne peut m'interdire de la préférer, si je l'estime plus utile pour moi.

Ne peut fonder l'altruisme.

Comme on le voit, malgré des intentions plus élevées, la théorie de Stuart Mill, demeure aussi fragile et aussi fausse que celle de Bentham et de Hobbes. S'il n'y a pas de principe supérieur à l'intérêt et au plaisir, c'en est fait de l'amour désintéressé du bien et du devoir ; c'en est fait de la morale elle-même ; il ne reste plus que des ombres de vertus, qu'on ne

peut sûrement distinguer des vices contraires, et qui se dissipent au moindre souffle capricieux de l'intérêt et du plaisir de chacun.

La conciliation tant recherchée de l'égoïsme et de l'altruisme demeure donc encore à trouver.

⁂

Tandis que le Positivisme anglais se traînait dans l'ornière de la morale utilitaire, cherchant vainement à faire naître l'altruisme d'un intérêt bien entendu, le Positivisme français, animé d'aspirations plus hautes et plus généreuses, cherchait à fonder une morale désintéressée, — nous allons voir avec quel succès. II. Positivisme Français.

Le fondateur et le chef de l'école positiviste française, Auguste Comte, devenu sur ses vieux jours pontife de la Religion de l'Humanité, aimait à dire : « quand même la terre devrait être bientôt bouleversée par un choc céleste, vivre pour autrui, subordonner la personnalité à la sociabilité, ne cesserait pas de constituer jusqu'au bout le bien et le devoir suprême. » Aussi avait-il pris pour devise cette généreuse formule, devenue le résumé de la morale altruiste : *Vis pour les autres* (1). A. Comte.

La formule est assurément très belle, et dépasse de beaucoup toutes les maximes positivistes d'outre-Manche. Elle n'en est pas moins excessive et inacceptable par sa hauteur et sa généralité même. D'abord, sa sublimité indique bien que si elle peut être un idéal de perfection et de conseil pour une élite, elle ne saurait être un précepte rigoureux pour le commun des hommes qu'elle dépasse de beaucoup. Or la morale que nous cherchons est une morale pour tous, et non pas seulement pour les héros. D'autre part, il est faux Critique de sa maxime.

(1) Taine, *Cours de philosophie positive*, I, p. 507 ; *Système de politique positive.*

que l'individu doive toujours et partout se sacrifier aux autres et ne vivre que pour eux. Tout en reconnaissant que le sacrifice de soi soit parfois exigé, du soldat par exemple qui meurt aux avant-postes, ou de la mère qui se dévoue pour ses enfants, et que la vie commune puisse nous imposer habituellement quelque gêne, cependant l'individu a aussi des préoccupations personnelles fort légitimes et des droits à faire respecter, parfois même des droits imprescriptibles et sacrés qu'il ne lui est pas permis de sacrifier.

Du reste, comme on l'a déjà remarqué, si chacun était tenu de se sacrifier aux autres, personne ne pourrait accepter le sacrifice d'autrui, en vertu du même principe, qui se trouverait ainsi neutralisé.

Critique de sa méthode.

Mais ce qui est encore plus critiquable que cette belle maxime, et qu'il importe surtout ici de mettre en relief, c'est le fondement soi-disant positif et scientifique qu'on voudrait lui donner.

L'essence du positivisme consistant à soumettre tous les problèmes des diverses sciences à un même procédé d'investigation, le procédé expérimental, qui se borne à constater les faits et les lois, sans s'élever jamais jusqu'aux causes et aux principes absolus, la morale devra se plier à ce joug, pour devenir une science « exacte ».

D'autre part, la hiérarchie des sciences exigeant que les phénomènes supérieurs soient expliqués par les phénomènes inférieurs, dont ils ne peuvent être qu'un plus grand degré de complication, la morale devra être expliquée par la biologie et la physiologie. Comte va jusqu'à exclure la psychologie, pour laquelle, à l'inverse des positivistes anglais, il professe la plus grande défiance, et qui ne peut être elle-même qu'une biologie ou physiologie plus compliquée.

C'est donc la biologie, complétée parfois par la so-

ciologie, ou physique sociale, qui fournira les bases de sa morale positiviste.

Or la biologie constate des faits, par exemple la nécessité de la subordination matérielle des enfants aux parents. De cette loi de subordination physique, Comte conclura à la loi de subordination morale. On ne peut conclure du fait au devoir

La biologie constate, par l'étude comparée des cerveaux, l'infériorité intellectuelle de la femme. De cette loi physique, Comte conclura également à la loi morale de subordination de la femme à l'égard de l'homme.

La biologie constate encore que les instincts égoïstes de l'individu l'emportent de beaucoup en force et en durée sur les instincts sympathiques ou sociaux. Mais d'autre part la « statique sociale » constate l'infériorité et la dépendance de l'individu vis-à-vis des diverses collectivités sociales. Comte en conclura pareillement à la loi morale de dépendance de l'individu à l'égard de ses semblables. La loi morale sera de « vivre pour autrui ».

Mais il est facile de voir que la rigueur scientifique d'une telle morale est purement apparente, et qu'elle supporterait difficilement un examen sérieux. Et d'abord, en vertu de quel principe Comte transforme-t-il un simple *fait* physique en un *devoir* moral ? Comte ne le dit pas, ne le recherche même pas, puisqu'il ne recherche que les faits et la coordination des faits. Et alors de quel droit pose-t-il l'équation, *fait* = *devoir* ; ce qui *est* = ce qui *doit* être ? C'est une pétition de principes.

Et que l'on ne dise pas : C'est une loi physique de la nature, et l'obéissance aux lois de la nature s'impose. Ce ne serait là qu'une simple équivoque. Sans doute, répliquerions-nous, il faut obéir aux lois morales, mais sommes-nous tenus d'obéir aux lois phy-

siques, lorsque nous pouvons nous y soustraire ? Et le plus merveilleux résultat pratique des sciences modernes n'est-il pas précisément de nous affranchir peu à peu d'une foule de lois et de nécessités physiques ? La vapeur et l'électricité ont déjoué les lois du temps et de l'espace ; les montagnes perforées ou escaladées ne nous arrêtent plus ; les océans et les déserts ont été franchis : et les ballons sont en train de nous délivrer des liens de la pesanteur qui nous attachent à la terre. La nature a été asservie, domptée par la science ; au lieu que l'homme soit toujours soumis à la nature, c'est la nature qui se soumet à l'homme. Tout le progrès consiste précisément à se délier de plus en plus des lois physiques, en se pliant de plus en plus aux lois morales.

Où conduirait cette méthode.

Après avoir une fois adopté la dite méthode, il faudrait du moins, puisqu'on la croit bonne, la conserver et l'appliquer avec sincérité, au lieu de l'appliquer par intermittence et à certains faits seulement ; mais alors voyez les étranges applications. L'homme le plus faible est physiquement subordonné au plus robuste et au plus fort ; donc il doit l'être aussi moralement. N'est-ce pas précisément sur ce principe que s'appuyait l'esclavage antique ? N'est-ce pas encore sur lui que certaines nations civilisées essayent d'étayer le fameux principe de la supériorité des races, qui doivent dominer et assujettir les races inférieures ?

Allons encore plus loin. Puisque la biologie constate le fait universel de la prédominance des instincts égoïstes, dans la lutte pour l'existence, cette prédominance est une loi de la nature. Mais alors ne serait-il pas plus logique d'ériger cette loi physique en loi morale, plutôt que de la combattre, et d'exiger le sacrifice de cette tendance naturelle ? (1).

(1) C'est en ce sens que M. Brunetière a pu dire : « si nous deman-

Étrange morale, en vérité, que celle qui a pour prétention d'être fondée sur les lois de la biologie, et qui se met en opposition flagrante avec ses lois ! Pourquoi seul parmi les êtres de la création, l'homme devrait-il combattre des tendances qui lui sont naturelles ?

On ne peut se passer des principes.

Les spiritualistes, eux, ont le droit de demander que les tendances égoïstes soient dominées par les tendances supérieures, les tendances sensuelles par les tendances raisonnables, — parce qu'ils ont des principes pour distinguer le bien et le mal moral, les puissances moralement supérieures et inférieures. Mais ceux qui ont rejeté ces principes n'en ont plus le droit. Pour eux les mots de bien et de mal, d'autorité, de respect, de subordination, ne sont plus que des étiquettes ou des mots vides de tout sens moral. Quant aux termes de droit, de devoir, d'obligation, de mérite : les positivistes s'abstiennent de s'en servir, et ils font sagement ; car ils seraient en opposition trop manifeste avec leurs conceptions.

Si pour appuyer leurs lois morales, ils invoquaient l'*intérêt de l'espèce*, nous retomberions dans tous les inconvénients des morales utilitaires déjà réfutées. De quel droit d'ailleurs imposer à l'individu de se sacrifier à l'espèce et de mourir pour elle, sans aucun espoir de compensation réelle ? Pour l'obtenir, tous les faits de la biologie sont insuffisants et de plus inutiles : il faut pour cela me montrer que j'en ai le devoir positif, sinon je reste libre de préférer ma vie et mon bien personnel.

*
* *

Morale de Littré.

Ce premier essai de morale positiviste, par le chef de l'école, fut jugé assez sévèrement par un de ses plus

mandions au Darwinisme des leçons de conduite, il ne nous en donnerait que d'abominables » *La Science et la Religion*, p. 38.

éminents disciples, Littré, qui lui reprochait de n'avoir pas rattaché assez étroitement la morale à la biologie. A son tour, il a essayé de resserrer encore plus ces liens.

Fondée 1° Sur la biologie.

Pour lui, les deux tendances morales, égoïste et altruiste, découlent des deux besoins fondamentaux de l'être physiologique : besoin de *nutrition* et de *génération*.« Il faut d'abord que la substance vivante se conserve, et pour cela qu'elle se renouvelle en empruntant au dehors des éléments nutritifs. Ce premier besoin est l'origine de l'égoïsme ; qu'est-ce, en effet, que l'amour de soi, sinon l'instinct de la conservation, qui n'est lui-même en dernière analyse que l'instinct de la nutrition ? Compliquez cet instinct et vous aurez l'amour-propre, l'intérêt personnel, la recherche des moyens de conserver la santé et la vie, le désir de la puissance, le désir de la possession, toutes les formes de l'amour de soi. Mais la substance vivante ne doit pas subsister seulement comme individu, il faut encore qu'elle subsiste comme espèce. Ce qui lui assure cette durée, cette extension dans l'espace et le temps, c'est un nouvel instinct non moins inhérent que l'autre à notre organisme... Le besoin d'engendrer, de produire, de donner à autrui, peut, par une série d'évolutions, devenir sociabilité, patriotisme, philanthropie universelle. La lutte qui s'établit entre les deux ordres de besoins et de sentiments constitue la vie morale (1). »

Critique de son point de départ.

Certes, l'idée est originale et prête facilement aux amplifications littéraires de nos romanciers à la mode. Mais ces qualités ne suffisent pas à en faire une idée vraie, reproduction rigoureuse de la réalité. Est-il bien exact de dire que l'amour de soi dérive du besoin

(1) Fouillée, *Critiq. des systèmes*, p. 41.

de nutrition ; n'est-ce pas au contraire le besoin de nutrition qui présuppose cet amour essentiel de tout être pour lui-même, qu'on a si bien appelé le vouloir-vivre, et dont une des manifestations les plus élémentaires est précisément le besoin de nutrition ?

De même pour la sympathie. Au lieu de dériver du besoin de reproduction et du rapprochement des sexes, ce besoin et ce rapprochement n'en sont que les effets naturels, et encore ces effets ne sont-ils pas essentiels à la tendance sympathique. L'enfant aime son père et sa mère, ses frères et ses camarades, avant de ressentir les développements de la sexualité. Les affections les plus profondes et les plus nobles, celles que nous éprouvons pour la Patrie et la Religion, ou bien pour les pauvres, les malheureux, et en général pour les autres membres de l'humanité, la charité, la pitié, la fraternité, sont parfaitement dégagées de tout instinct sexuel. Bien plus, cet instinct, chez les animaux, est un esprit de jalousie, d'exclusion, de concentration et d'égoïsme, qui est le contraire même de l'esprit d'expansion et de sympathie sociale. L'affection du mâle pour la femelle ne souffre point de partage, et comme on l'a très bien dit, c'est une sorte « d'égoïsme à deux ». Les liens vraiment sociaux ne se forment qu'entre les familles déjà constituées, ou entre les frères, les parents, les amis, et en dehors de tout instinct sexuel.

La belle théorie de Littré a donc un premier défaut, c'est d'être en contradiction avec les faits, et partant avec la vérité, et nous aurions droit d'arrêter là notre critique. Mais alors même qu'on lui concéderait ce point de départ ; alors même que l'égoïsme viendrait des besoins de nutrition et l'altruisme du besoin de génération, la science morale ne serait pas encore commencée. Nous aurions bien constaté qu'il y a dans

Critique de ses conclusions morales.

l'homme des tendances égoïstes et des tendances altruistes, ce dont personne ne doute ; — mais toute la question morale est d'établir la règle qu'il faut leur imposer pour bien vivre, en un mot c'est la question du devoir.

En présence de ces deux ressorts de la machine humaine, Littré n'hésite pas à donner la préférence à l'altruisme sur l'égoïsme, pour deux raisons, l'une tirée de la biologie, l'autre de la logique. Examinons leur valeur.

L'altruisme ne s'impose pas.

La première est tirée de la supériorité physiologique de l'instinct altruiste sur l'instinct égoïste. La biologie nous montre, en effet, que dans le développement vital, ce qui paraît d'abord est le plus simple ; les fonctions plus compliquées viennent ensuite, et partant sont supérieures aux premières, qu'elle considère comme élémentaires et inférieures. Aux yeux du naturaliste, la reproduction sera donc supérieure à la nutrition, et partant aux yeux du moraliste, parmi les fonctions dérivées, l'altruisme devra être supérieur à l'égoïsme.

Telle est la démonstration de Littré. La supériorité de l'altruisme n'est pas pour lui, comme pour l'école anglaise, une question de plaisir ou d'intérêt, car il a rejeté la morale utilitaire ; — ni une question de perfection intrinsèque, comme pour les spiritualistes, puisqu'il n'admet aucun critérium absolu de bien ou de mal. Elle est donc une supériorité purement physiologique : l'altruisme est supérieur à l'égoïsme, parce qu'il est une fonction plus complexe. En vérité, cette raison est-elle bien suffisante pour persuader à l'homme qu'il doit réprimer son égoïsme et se sacrifier pour autrui ? Il est clair que non. Eh ! que m'importe à moi cette supériorité de complication organique ? Si je préfère la tendance simple, celle qui va tout droit à la jouissance immédiate, sans passer par les détours

de la gêne et du sacrifice, au nom de quel principe me condamnerez-vous ?

Au nom de l'avenir de la race ? Mais Littré lui-même nous enseigne que cet avenir est assuré, et que l'instinct supérieur triomphera fatalement des instincts inférieurs. Si ce triomphe est fatal, il se fera bien sans moi.

Cependant Littré ne semble pas avoir grande confiance en la suffisance de son argument physiologique, puisqu'il lui en adjoint un second tiré de la logique, tombant ainsi lui-même dans la même faute qu'il reprochait à Comte, de ne pas s'en tenir strictement à la biologie. En voici le résumé. Fondée 2° Sur la Logique.

Le grand devoir de l'altruisme est de faire régner la justice parmi les hommes, or la justice n'est qu'une égalité ou identité logique qui s'impose à notre esprit. En effet, lorsque quelqu'un a commis une injustice, on estime, dit-il, tant bien que mal, le tort qui a été causé, de manière à rétablir l'égalité par une compensation raisonnable. Après la compensation faite, l'égalité mathématique est rétablie : $A = A$. Ainsi l'idée de justice ou d'injustice, c'est l'idée même d'égalité ou d'inégalité.

« A égale A, ou A diffère de B, tel est le dernier terme auquel tous nos raisonnements aboutissent, comme futur point de départ. Cette intuition est irréductible : on ne peut pas la dissoudre, l'analyser en d'autres éléments ; c'est une des bases de notre système psychique ou logique. La notion de justice est donc une notion purement intellectuelle portée dans le domaine de l'action et de la morale (1). »

Quand nous obéissons à la justice, nous obéissons donc à l'évidence du principe d'identité. Cette évi-

(1) Littré, *La science au point de vue philosophique*, 3e édit., p. 338 et suiv.

dence, en logique, s'appelle vérité ; dans le domaine de l'action, la même évidence s'impose comme un devoir. Des deux côtés, c'est un commandement, un impératif catégorique, là pour l'esprit, ici pour la volonté.

Principe d'identité ne suffit pas.

Nous accorderons volontiers que l'idée de justice contient une certaine idée d'égalité, qui fait le fond et la légitimité de plusieurs contrats, notamment de la vente, de l'échange, du prêt, etc. Il y a donc là un rapprochement légitime de deux idées. Mais ces deux idées n'en sont pas moins différentes. L'égalité ou identité mathématique, $A = A$, est une *vérité*; la vertu de justice est un *devoir* ; or comment conclure légitimement de l'un à l'autre, sans tomber dans le sophisme qui passe d'un genre à un autre ? De ce qu'une chose est vraie, s'en suit-il qu'elle soit juste ; et de ce qu'elle est fausse s'en suit-il qu'elle soit injuste ? Il est clair que non. On peut donc commettre une faute en disant une vérité, et toute erreur de calcul ou d'action n'est pas nécessairement une injustice. Comment donc s'ajoute au vrai ou au faux le caractère de justice ou d'injustice ? Littré ne le dit pas.

Bien plus, pourquoi le caractère de justice serait-il obligatoire, s'il n'est fondé que sur une simple égalité mathématique. Pourquoi l'égalité mathématique serait-elle préférable à l'inégalité ? Comme l'observe très bien M. Fouillée : « $A = A$ n'a pas plus de valeur mathématique que $A < A$ ou $A > A$. Là où l'inégalité existe en fait, elle est la réalisation d'une idée mathématique au même titre que l'égalité ; et là où l'égalité n'existe pas, il n'y a aucune raison mathématique pour la rétablir. Les mathématiques constatent, mais ne réparent pas. Le mot de *compensation* sur lequel s'appuie M. Littré dans sa théorie de la

justice, offre bien une apparence mathématique, mais ce n'est qu'une apparence. Quand elle est moralement nécessaire, la compensation s'établit sans doute selon les mathématiques, mais ce ne sont pas les mathématiques qui la rendent nécessaire (1). »

Si, au lieu de fonder la justice sur le principe logique *d'identité*, Littré aimait mieux la fonder sur le principe de *contradiction*, qui en est la formule négative, et s'il nous disait avec Spinosa que la moralité consiste à éviter la contradiction dans sa pensée, et qu'il serait contradictoire de vouloir vivre en société et de vouloir être injuste, nous lui répondrions qu'il commet encore le même passage sophistique en concluant de la contradiction logique à l'injustice morale, ou de la vérité logique à la justice morale. L'absurde ne suffit pas à constituer le mal moral, pas plus que la logique ne suffit à constituer le bien. Vous avez des malfaiteurs très logiques, et qui ne mettent pas la moindre contradiction dans leur pensée, en vivant en société, tout en violant les lois de la justice, car leur pensée étant l'égoïsme parfait, ils usent des lois sociales quand c'est leur intérêt, et les violent pareillement quand ils y trouvent intérêt : leur égoïsme reste toujours d'accord avec lui-même. Principe de contradiction ne suffit pas.

Concluons donc que pour passer de l'ordre logique à l'ordre moral, de la vérité au devoir, Littré aurait besoin d'un principe supérieur, et qu'il refuse ce point d'appui. Son impuissance est ainsi démontrée.

*
* *

Ce passage sophistique de l'ordre logique à l'ordre moral a été renouvelé par Taine d'une manière un peu différente, et qu'il sera bon d'indiquer, ne serait- Morale de Taine.

(1) Fouillée, *Critiq. des systèmes*, p. 52.

ce que pour compléter dans ses grandes lignes le tableau de la morale positiviste.

Taine n'a jamais abordé de front le problème moral ; il est juste, pour son excuse, de le faire observer. Après son livre sur l'*Intelligence*, — où il a surtout analysé l'intelligence de l'animal, étage inférieur de celle de l'homme, et omis l'étage supérieur, — on aurait pu espérer qu'il traiterait aussi de l'action morale. Il n'en a rien fait ; soit qu'il ait affecté de dégager sa philosophie de toute préoccupation morale, soit qu'il ait reculé devant la tâche d'édifier une science morale, avec des faits et sans principes, suivant sa méthode.

Son exposé. Toutefois on peut entrevoir sa théorie morale à travers les quelques brefs aperçus, plus ou moins clairs, qu'il nous a laissés dans ses œuvres. Voici comment il l'a résumée lui-même.

« Le bien d'un être est le groupe de faits essentiels qui le constituent. L'action qui a pour motif cette maxime universelle ou une de ses suites universelles est vertueuse. — Ces deux phrases sont toute la morale. »

Pour se faire mieux comprendre, il en donne l'exemple suivant : « Regardez un bien en général, et, par exemple, prononcez ce jugement universel que la mort est un mal. Si cette maxime vous jette à l'eau pour sauver un homme, vous êtes vertueux... Le jugement universel surpasse en grandeur le jugement particulier : donc le sentiment et le motif produits par le jugement universel surpasseront en grandeur le sentiment et le motif produits par le jugement particulier. Donc le sentiment et le motif vertueux surpasseront en grandeur le sentiment et le motif intéressé ou affectueux. C'est ce que l'expérience confirme, puisque nous jugeons le motif vertueux supérieur en dignité et en beauté, impératif, sacré. A ce titre, nous

appelons ces impulsions des prescriptions ou des devoirs (1). »

Reprenons cet exposé assez obscur. D'abord le bien et le mal y sont définis par des *faits* ou des groupes de faits essentiels qui constituent un être. Ce qui détruit cette constitution est un mal : la mort est un exemple de mal, la vie un exemple de bien. Mais il est clair que ces définitions ne visent encore que le bien et le mal physiologique, et nullement le bien et le mal moral, visés seulement dans la seconde phrase. Là nous apprenons que l'action vertueuse est celle qui favorise ce bien général, et partant l'action coupable est celle qui lui nuit. Sauver la vie à son prochain sera donc une action vertueuse, la détruire une action coupable. Critique ; on attend une preuve.

Cette morale simplifiée ressemble beaucoup à celle que certains honnêtes gens résument en deux mots : « ni tuer, ni voler ». N'insistons pas toutefois sur sa pauvreté ; encore si elle était solide et démontrée, nous aurions du moins une part de vérité morale. Aussi demandons à M. Taine, pourquoi favoriser le bien physiologique d'une personne est un bien moral, un acte de vertu ; pourquoi lui nuire est un mal moral. Quelle est sa démonstration ?

Il nous répond par l'*analyse logique d'un jugement* ; — preuve qu'il affectionne, car si nous avons bonne souvenance, il s'est déjà amusé à faire évanouir la substance par ce même procédé logique (2). La grande preuve logique.

Voici donc, nous dit Taine, un homme qui se jette à l'eau pour sauver de la mort son prochain ; il est mû par ce jugement *universel* : la mort est un mal pour le genre humain. Or le jugement universel sur-

(1) Taine, *Les Philosophes français au XIX[e] siècle*, 2[e] éd., p. 270 et suiv.

(2) Voy. *Le cerveau, l'âme et les facultés*, p. 109.

passant en *grandeur* le jugement particulier, l'action conforme à ce jugement participe à la grandeur et à la supériorité de ce jugement. Elle est donc une action supérieure ou vertueuse.

Critique de cette preuve.

Mais si, au contraire, répliquerai-je, parti du même principe universel : la mort est un mal pour le genre humain, notre homme avait conclu : donc je ne m'y exposerai pas, — la *grandeur* de la proposition universelle n'eût pas varié ; faut-il donc conclure que cet acte de prudence participe également à la grandeur et à la supériorité du jugement universel, et devient une action aussi vertueuse que la précédente ?

Pour excuser M. Taine de cette énormité, il faut interpréter autrement ses paroles. Il a voulu dire seulement qu'agir pour le bien général de l'humanité, agir pour les autres, c'est la maxime de l'homme vertueux, tandis qu'agir pour soi, pour son bien particulier, est une maxime égoïste et inférieure. C'est d'ailleurs la thèse familière de Taine, comme des autres positivistes. Certes, elle contient une grande part de vérité, mais il faut expliquer *pourquoi*, et la méthode positiviste ne le permet pas. Il serait plus honorable d'en faire l'aveu, que de s'en tirer par des jeux de mots et des métamorphoses sophistiques de la grandeur logique d'une proposition en grandeur morale, et des propositions universelles en propositions désintéressées. L'égoïsme tout aussi bien que le désintéressement peut se formuler en propositions logiques universelles, et le désintéressement tout aussi bien que l'égoïsme peut viser des biens particuliers, celui de Pierre ou de Paul, qui est aussi particulier que mon propre bien. L'extension et la compréhension des termes d'un jugement, pas plus que les autres procédés logiques, n'a donc réussi à distinguer le bien et le mal, ni à fonder la science morale.

Jeu de mots sophistiques.

Cet insuccès fatal de tout positivisme et de tout empirisme à asseoir sur ses bases une morale, est désormais démontré et reconnu. « Un empirisme conséquent, concluait Secrétan, ne se risquera jamais plus à formuler une morale, car l'idée de la morale implique un idéal qui s'impose universellement à la pensée, en d'autres termes une obligation... Un homme qui entend son propre langage n'essayera jamais de tirer des faits (à l'expérience desquels il réduit toute connaissance) un *droit* qui s'élève contre les faits, qui les juge et qui prétend les régir (1). » Insuccès final de l'empirisme.

Ce jugement restera, croyons-nous, celui du bon sens et de la philosophie. Il explique aussi pourquoi les orateurs positivistes en sont aujourd'hui réduits à de vaines déclarations sur la « force » de la science expérimentale, comme on la célébrait récemment au fameux banquet de Saint-Mandé (2) ; — ou bien réduits, à ce « mysticisme positiviste » que raillait si finement M. Faguet, lorsqu'il écrivait : « Notre race est idéaliste, foncièrement, et beaucoup plus qu'elle ne le croit.. Quand elle devient positiviste, elle croit à la science comme à une déesse protectrice, ou elle croit à l'humanité comme à une personne sacrée et divine ; et elle écrit Science, Humanité, et Progrès avec des majuscules. Notre dix-neuvième siècle est plein de ces majuscules et de cette théologie. Voilà ce que qu'on peut appeler le mysticisme positiviste (3). »

(1) Secrétan, *Principes de la morale*, p. 95 et suiv. — « Vos aînés n'ont pas réussi quand ils ont essayé de fonder la morale sur la science. Sur quoi vous fondez-vous pour espérer un meilleur succès ? » Anatole France, *Les nouveaux mystiques, Echo de Paris*, 7 déc. 1893.

(2) Berthelot, Cf. *Science et Morale*.

(3) Faguet, *Revue bleue*, 11 mai 1893. — Autres ouvrages à consulter : Abbé de Broglie, *Le Positivisme et la science expérimentale* ; *La réaction contre le Positivisme* ; Caro, *Littré et le positivisme* ; Gru-

II

La morale de l'Evolutionnisme

Evolution spiritualiste et matérialiste.

Les philosophes spiritualistes qui acceptent l'évolution comme un mode spécial de création, peut-être encore plus grandiose, n'ont rien à changer à la morale spiritualiste : aussi ce n'est pas d'eux que nous allons nous occuper, mais seulement des évolutionnistes matérialistes, qu'ils soient athées ou panthéistes. Apportent-ils quelque changement notable à la morale matérialiste déjà réfutée dans le chapitre précédent ; ont-ils inventé quelque élément nouveau de solution du grand problème de la morale ? C'est ce qu'il nous faut examiner. De toutes parts en effet, autour de nous, on célèbre, sur un ton dithyrambique la « grande révolution » produite en morale par la « grande doctrine de l'évolution » ; on exalte « ce bouleversement des anciennes croyances morales, qui paraîtra sans doute à nos successeurs une révolution plus considérable que toutes les révolutions religieuses accomplies jusqu'à ce jour (1) ». Il nous faut voir ce qu'il y a de vrai ou d'illusoire au fond de ces belles promesses, et si elles méritent la vogue et l'engoûment dont elles sont l'objet.

Principes *a priori* de l'évolution.

Quoique les évolutionnistes soutiennent la prétention de refaire la genèse du monde matériel et du monde moral, sans aucun mélange d'hypothèses métaphysiques, il leur arrive assez souvent de faire de la métaphysique, — sans s'en douter, — et même de

ber, S. J., *Auguste Comte, sa vie, sa doctrine : Le Positivisme depuis Comte jusqu'à nos jours* ; Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre le Positivisme* ; Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Aug. Comte* ; A. de Margerie, *Taine* ; etc.

(1) Fouillée, *Critique des systèmes de morale*, p. 2.

faire reposer tout leur système sur deux principes *à priori* qui sont de véritables « dogmes sans preuve ».

Premier principe.

Le premier principe fondamental, d'où part tout le système, et qui n'est nullement dissimulé par ses meilleurs défenseurs (1), c'est *la peur du miracle* ; c'est ainsi qu'ils appellent la création du monde par une Cause suprême ; on a beau leur dire que le miracle étant la dérogation aux lois de la nature, la constitution même de ces lois n'est pas un miracle. N'importe, ils aiment mieux admettre des effets sans cause, plutôt que d'admettre une Cause suprême, produisant le monde et ses merveilleuses évolutions. Du reste, pour éliminer cette cause suprême, il leur suffit d'un trait de plume, d'une épithète dédaigneuse, telle que « fabuleuse » ou « supra-naturelle », ou « antiscientifique », accompagnée d'une affirmation hautaine et gratuite qui les dispense de preuve.

Deuxième principe.

Après avoir admis des effets sans cause, il n'y a plus de raison pour ne pas admettre la possibilité d'effets de plus en plus supérieurs à leurs causes, et de supposer que la vie est spontanément sortie du non-vivant, la sensation du non-sentant, la pensée et la conscience de l'inconscient, l'esprit de la matière. Comme si une telle explication n'était pas « fabuleuse », « miraculeuse », « supra-naturelle », et « antiscientifique » au premier chef !...

C'est là leur second dogme sans preuve. Ils le décorent d'un nom magique : « *le devenir* » Rien n'*est*, tout *devient*, et change perpétuellement. D'où l'on peut déjà entrevoir l'impossibilité, pour eux, d'asseoir la morale sur aucun principe fixe. Mais n'anticipons pas.

(1) Cf. Fouillée, *Ibid.*, p. 3. — « En dehors de cette doctrine (de l'évolution) il n'y a guère pour le développement des êtres d'autre explication possible que le miracle, c'est-à-dire l'abdication de la science. » *Ibid.*, p. 13.

Troisième principe.

Pour dissimuler l'absurdité d'une telle cosmogonie, il ne leur servirait de rien d'y ajouter une nouvelle hypothèse, celle de l'unité absolue de toutes les forces cosmiques, et de la persistance de cette même force sous des manifestations diverses mais toujours équivalentes. D'abord l'unité des forces se heurte à la plus simple observation des faits. Les forces qui nous entourent sont multiples, et vous et moi, par exemple, sommes deux et non pas un, quoique nous soyons de nature semblable. Du reste que de natures différentes de la nôtre ! Les phénomènes de conscience sont irréductibles aux phénomènes inconscients, la pensée à la forte brute, et M. Fouillée lui-même hésiterait sans doute à assimiler ses « idées-forces », à des chevaux-vapeur. Ne voir entre eux que des différences de degré dans la même nature, c'est faire violence aux faits, ou se payer de mots. D'autre part, il est impossible de soutenir l'équivalence de toutes les manifestations de cette force soi-disant unique, depuis la matière brute, à travers la série ascendante des êtres végétaux et animaux, jusqu'à la conscience et à la pensée pure de l'homme ; nous voyons là non une égalité, mais un merveilleux progrès s'élevant d'étapes en étapes de l'infiniment petit à l'infiniment grand.

Or prétendre que l'infiniment grand est sorti spontanément de l'infiniment petit, que la pensée est le produit spontané d'un amas de causes inintelligentes, c'est là non pas un mystère, mais une contradiction flagrante, puisqu'elle fait sortir spontanément le plus du moins et l'être du néant ; c'est encore le fameux principe du « devenir spontané » ou des effets sans cause ; et s'il fut jamais une cosmogonie vraiment fabuleuse et absurde, la voilà. La nôtre fait aussi sortir l'être du néant, mais par l'activité féconde d'une cause première ; ce qui est bien différent. Elle met l'intel-

ligence au début et non au terme de l'évolution ; elle est partant très raisonnable, alors même qu'elle ignorerait le comment de cette production créatrice.

Conséquences morales de l'Évolution.

Mais n'insistons pas sur cette critique fondamentale de l'évolutionnisme, que nous avons développée ailleurs ; aussi bien ne s'agit-il ici que de ses conclusions morales, et de la manière dont elle prétend résoudre à son tour l'antinomie de l'égoïsme et de l'altruisme.

Pour Herbert Spencer (1) et tous les évolutionnistes, les mœurs humaines constituent une étape de l'évolution universelle, et ne sont qu'un chapitre de l'histoire naturelle. Si les mœurs de l'homme, si différentes de celles des animaux, ont pourtant avec elles quelque ressemblance, cela tient sans doute à une commune origine. Aussi pour les étudier, faut-il adopter la même méthode : l'observation extérieure. L'observation de nous-mêmes par le dedans est illusoire ; notre conscience fourmille d'illusions : elle n'est elle-même qu'une résultante, un produit nécessaire des divers milieux où elle s'est lentement développée à travers les siècles. C'est cette lente élaboration qu'il faut étudier.

Or l'évolution, ayant élevé la poussière atomique jusqu'au seuil de la vie, et la vie elle-même de degré en degré, par des complications croissantes, jusqu'aux plus hautes manifestations de l'animalité, a fini par produire l'être humain.

L'homme n'est donc qu'un animal comme les autres, d'un organisme plus compliqué sans doute, mais de même nature. Cette organisation plus complexe

(1) Cf. Spencer, consulter surtout *The data of ethics* (les données de la morale) traduit sous le titre de *Les bases de la morale évolutionniste*. Cet ouvrage complète l'œuvre encyclopédique commencée par les *Premiers principes*, les *Principes de la Biologie*, les *Principes de la Psychologie*, les *Principes de la Sociologie*, etc.

produit en lui des sensations, des besoins et des appétits plus complexes, qui le distinguent aujourd'hui.

Evolution des instincts. A l'origine, c'est l'appétit le plus simple, la recherche instinctive du plaisir qui le guide. Peu à peu l'expérience lui montre qu'il faut modérer ses plaisirs, si l'on ne veut pas les payer trop cher, et même se priver de certains plaisirs immédiats, pour s'en ménager d'autres à venir plus considérables. Il apprend ainsi à être prévoyant et sage. Bientôt l'isolement lui pèse ; seul il est triste ou exposé à mille dangers ; l'instinct le pousse vers l'état social ; et ce nouvel état engendre de profondes modifications dans ses habitudes de vie. Pour vivre ensemble, en effet, il faut des concessions mutuelles, des égards et un respect mutuels ; bien plus, il faut une certaine sympathie, il faut vouloir du bien à ses semblables : les aider pour qu'ils vous aident, les secourir pour qu'ils vous secourent, les aimer pour qu'ils vous aiment.

Du reste, d'après Spencer, aucun raisonnement n'est nécessaire pour éveiller ces sentiments, le mécanisme seul du nouveau milieu suffit. « La société est un vaste organisme ; qu'y a-t-il d'étonnant à ce qu'un membre ressente par contre-coup et par action réflexe les plaisirs ou les peines d'un autre membre ?... Membre d'un même corps social, nous sommes tous *frères siamois* par la tête et par le cœur... Cette sympathie fatale entre les hommes, qui s'explique physiologiquement par les lois du mouvement réflexe, s'explique par les lois de l'association des idées, c'est-à-dire par un mécanisme d'images... Les sentiments sympathiques ne sont que des sentiments égoïstes réveillés par une contagion intellectuelle ou nerveuse et pour ainsi dire, électrisés par induction (1). »

(1) Cf. Fouillée, *Critique des systèmes*, p. 4.

L'explication n'est sans doute pas très claire, et elle semble confondre l'unité morale des citoyens dans l'Etat, avec l'unité physique des membres d'un même individu, mais continuons. Ce nouveau sentiment de l'*altruisme* se tire donc du premier, l'*égoïsme*, non par équivalence, mais par voie d'évolution qui élève du simple au compliqué, et qui enrichit l'être en l'élevant. Ces deux dispositions, si différentes, sont ensuite transmises à la race par hérédité. Ainsi, par exemple, le premier instinct du chien est de poursuivre le gibier ; mais on peut développer en lui une tendance opposée et en faire un chien d'arrêt. Puis, par un simple croisement, les deux tendances se réuniront dans un même type ; la nouvelle race poursuivra ou arrêtera à volonté. Ainsi a dû se former l'union actuelle de l'égoïsme et de l'altruisme, dans les races d'hommes contemporaines. C'est une sorte de « capital moral », légué par nos ancêtres.

Explication de la conscience.

L'origine de ces deux sentiments opposés, leur équilibre ou leur lutte, suffisent à nous expliquer tous les phénomènes de la conscience morale. Leur équilibre explique la *paix* d'une bonne conscience ; leur lutte explique la *tentation*, et, après la défaite, la rupture d'équilibre explique le *remords*.

Leur origine héréditaire explique pareillement le caractère *inné* de certains sentiments, par exemple, celui de patriotisme. « Le temps, ce grand et patient ouvrier de toutes choses, a fait peu à peu d'un intérêt collectif, notre intérêt particulier ; nous sentons l'injure faite à autrui comme une injure personnelle, et c'est ce retentissement d'un intérêt de race dans un individu, que nous prenons pour un penchant *inné* au désintéressement (1). »

(1) Fouillée, *Critique des syst.*, p. 8 et suiv.

L'universalité et *l'immutabilité* de certains sentiments, chez tous les hommes, sont aussi faciles à expliquer. Les hommes ont partout rencontré certaines conditions d'existence, toujours les mêmes pour toutes les sociétés, « comme il y a certaines règles de construction partout identiques pour les maisons. Il ne pouvait manquer d'en résulter certaines lois immuables de morale ».

Explication du devoir.

La *nécessité* et le caractère *obligatoire* de certaines lois absolues seront moins faciles à expliquer, et c'est ici que nous attendons nos adversaires. Ils nous disent que lorsque l'habitude altruiste s'est transmise à travers de longues séries de générations, elle s'est fixée dans la race comme une habitude invétérée, et qu'alors « quand nous voulons opposer la force de notre intérêt individuel ou de notre passion passagère à cette sorte de puissance sociale qui réside en nous, nous éprouvons un sentiment de contrainte, un sentiment analogue à celle de l'individu qui lutte au dehors contre la société ».

Critique.

Sans doute, répondrons-nous, une habitude invétérée peut nous imposer une nécessité *physique*, mais elle ne peut suffire à créer une nécessité *morale*. La nécessité physique qu'éprouvent les habitudinaires du tabac ou de l'alcool, n'équivaut nullement à une obligation morale. Le fumeur a beau éprouver le besoin impérieux de fumer, il ne voit pas cependant la moindre obligation morale de fumer ; et l'alcoolique, loin de se croire moralement obligé à s'enivrer de nouveau, sait très bien au contraire que sa conscience le lui interdit. Il n'y a donc là qu'une confusion grossière entre la nécessité physique de l'habitude et la nécessité morale de la loi, antérieure et supérieure à toute habitude.

M. Fouillée, lui-même, en fait l'aveu. « On le voit,

dit-il, la doctrine de l'évolution, telle que l'entendent Darwin et Spencer, remplace l'obligation morale du spiritualisme par une sorte d'obligation physique (1). » Il est clair que ce serait la légitimation de toutes les passions, et surtout des plus brutales. La passion s'érigerait en loi.

A cette objection fondamentale, Bain a essayé timidement une réponse, adoptée par Spencer, faute de mieux, et que M. Fouillée a l'indulgence de trouver « ingénieuse, mais pas de tout point suffisante ». Grâce à l'évolution, toujours féconde en résultats imprévus, la conscience de l'individu tend à *l'imitation* des tribunaux civils, et, par imitation, elle juge et commande. En sorte que l'individu devient, par imitation, non seulement un petit monde, mais « un petit état où se retrouvent le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire ». Nouvelle explication de Bain.

L'évolution est vraiment aussi « ingénieuse » que le *Deus ex machinâ* du poète, mais puisqu'on nous accorde que la *conscience s'érige en tribunal*, que ce soit à l'imitation des tribunaux civils, ou que les tribunaux civils soient, au contraire, une imitation de la conscience, ne discutons pas ces détails. Sa discussion.

Demandons seulement le rôle qu'on prétend faire jouer à ce tribunal. Ne doit-il que sanctionner la tendance physique la plus nécessitante, et lui donner le caractère obligatoire? C'est bien la pensée de l'auteur : « La nécessité extérieure et sociale (physique) prend ainsi la forme d'obligation morale ou de commandement extérieur. » — Dans ce cas, la solution de la difficulté n'a pas fait un seul pas. Il reste toujours à dire pourquoi la passion la plus forte, qui nous entraîne, n'en est pas moins condamnée par la con-

(1) Fouillée, *Ibid.*, p. 10 et 11.

science ; pourquoi « l'avarice qui apparaît comme une passion irrésistible, n'apparaît pas pour cela comme un devoir ; la vertu, au contraire, se dégageant de la passion, s'érige en loi ». C'est là un fait de conscience évident et fondamental, où vient se briser la théorie qui ose le contredire, sous prétexte de l'expliquer.

Il faut donc aller plus loin ; après avoir reconnu que la conscience s'érige en tribunal, il faut lui reconnaître un rôle digne d'elle ; or ce rôle n'est pas celui d'une lâche complaisance pour le plus fort, mais d'une rigoureuse justice. Loin de consacrer la force brutale triomphante, elle la flétrit lorsqu'elle est injuste ; elle encourage et soutient la vertu chancelante, quoiqu'elle soit la plus faible ; elle appelle à son tribunal tous les instincts de la nature, et l'amour de soi et l'amour des autres, et, loin d'être exclusive ou intolérante, elle les approuve tour à tour lorsqu'ils sont raisonnables, ou les condamne impitoyablement, malgré leurs résistances et leurs exigences impérieuses, qui voudraient faire la loi et ne le pourront jamais.

Voilà ce que proclame, à tout homme sincère et honnête, la grande voix de la conscience. Cette voix est donc distincte de la voix tumultueuse des passions et des habitudes innées ; elle leur est supérieure, puisqu'elle les contrarie et les appelle à son tribunal pour les juger.

La tentative de l'école évolutionniste qui essaie de les confondre, est donc radicalement fausse et condamnée à un échec certain. Impossible d'expliquer l'obligation morale par la nécessité physique des vieilles habitudes ; la voix de la conscience, par la voix de la passion la plus forte.

Explication du progrès moral.

Cette tentative n'est pas plus heureuse lorsqu'elle a pour dernier objet de nous expliquer le *progrès moral*, et de le provoquer chez l'individu ou dans la société.

Puisque dans la nature, nous dit-on, les êtres se développent et se succèdent suivant un progrès continu, s'élevant du simple au composé, de l'homogène à l'hétérogène, de l'inférieur au supérieur, par la seule vertu de la sélection naturelle, de l'adaptation aux milieux ambiants, etc..., l'humanité, loin d'échapper à cette loi, doit tendre toujours vers un état supérieur de moralité croissante. Un temps viendra où, l'altruisme ayant lentement grandi aux dépens de l'égoïsme, le dévoûment le plus pur fera partie des qualités héréditaires, et se pratiquera sans effort ; c'est tout naturellement que chacun sera vertueux et donnera sa vie pour le salut du prochain !... L'âge d'or est devant nous, et non pas derrière ; un S. Vincent de Paul est un homme qui avance sur l'évolution moyenne ; un criminel est un homme qui retarde. C'est là toute la différence.

Voici la magistrale réfutation qu'un illustre conférencier de Notre-Dame, a faite de ces dangereuses utopies. Réplique de Mgr d'Hulst.

« En tout ceci, Messieurs, je vois des pensées ingénieuses mêlées à des postulats arbitraires. Pourquoi un état supérieur prévaudrait-il nécessairement sur un état inférieur ? Vous invoquez l'histoire naturelle ; mais l'histoire naturelle nous apprend que des espèces très parfaites ont disparu pour toujours, tandis que des organismes infimes se perpétuaient sans aucun progrès. Et surtout pourquoi l'altruisme est-il déclaré supérieur à l'égoïsme ? Si c'est à raison de son excellence absolue, nous voici en pleine métaphysique, aux antipodes de la doctrine naturaliste. Est-ce seulement parce que l'altruisme est plus compliqué ? Cela peut constituer une supériorité organique, mais quel rapport cela peut-il avoir avec une supériorité morale ? qui m'oblige de contenter l'instinct

complexe, au détriment de la tendance simple ? Non, non, si vous ne faites appel à un principe transcendant, vous ne persuaderez jamais à un homme égoïste, — qui, d'après vous, a le droit de l'être, — qu'il est mieux d'aimer l'humanité à ses dépens, que de l'aimer à son profit. Dans les deux cas n'est-ce pas la même humanité qu'il chérit et qu'il sert ? Et puis vous nous parlez d'un progrès continu : où avez-vous vu dans l'histoire cette continuité ? Si les hommes de dévouement sont en avance sur le développement général, ces types avancés se sont vus de tous les temps, et si les scélérats sont en retard, on ne s'aperçoit guère que le nombre de ces attardés diminue.

« En vain, dans leur orgueil, les théoriciens de l'évolution nous montrent à l'horizon de l'avenir l'âge d'or qu'ils ne veulent plus chercher au berceau de l'humanité. En vain se flattent-ils de trouver des formules d'éducation, qui hâteront le perfectionnement cérébral de la race et feront apparaître une génération d'altruistes, naturellement oublieux de leur propre bonheur, uniquement épris de celui des autres. Alors, nous disent-ils avec enthousiasme, plus ne sera besoin d'une morale obligatoire ; la force persuasive du bien à faire entraînera tous les hommes. Chimères et mensonges que de telles promesses ! Ce qu'il est plus facile de prévoir, c'est qu'une pareille doctrine, en chargeant la nature d'opérer pour l'homme, en reportant sur le perfectionnement spontané de l'espèce la tâche que la vieille morale confiait à l'effort individuel, aura pour effet certain de faire reculer l'humanité vers l'égoïsme (1). »

*
* *

M. Fouillée « élargit » l'évolution.

Malgré son admiration pour la morale évolution

(1) D'Hulst. *Conférences de N.-D.*, 1891, p. 70.

niste, M. Fouillée n'a pas de peine à reconnaître qu'elle est ici insuffisante, trop étroite et trop exclusive, et qu'elle demande à être « élargie » et complétée, nous allons voir de quelle manière originale.

« Pour amener l'humanité, dit-il, à mettre en pratique ce genre de désintéressement (donner sa vie pour la patrie), M. Spencer ne compte pas sur un autre mobile que les habitudes héréditaires d'altruisme et de dévouement sympathique, produites mécaniquement par la solidarité des intérêts au sein de la société. C'est, en quelque sorte, par la seule soudure des égoïsmes et des sensibilités qu'il veut rendre l'individu altruiste. Nous, sans nier ce qu'il y a de vrai dans cette évolution mécanique des intérêts qui tendent à se confondre de plus en plus, nous la croyons insuffisante pour produire la conciliation finale et complète de l'égoïsme et de l'altruisme. Nous allons donc faire appel, pour réaliser de plus en plus l'idéal de désintéressement, à un autre moyen que le frottement mutuel des intérêts. »

Ce moyen, pour M. Fouillée, on le devine déjà, c'est la puissance de l'*idée-force*, de l'idéal intellectuel, dont il prétend faire « le point de départ d'une évolution d'un nouveau genre (1) ». L'évolution intellectuelle et consciente doit compléter l'évolution purement sensible et organique de Spencer, et pousser l'homme à la fois par en haut et par en bas, par l'esprit et par les sens, dans la voie du progrès.

L'homme, en effet, n'est pas seulement un être sensible, comme l'école anglaise le suppose, mais encore un être intelligent. Or la sensation est individuelle et partant tout égoïste. Au contraire, la pensée pure étant abstraite de toute forme individuelle « n'est donc pas

(1) Fouillée, *Critique des systèmes*, p. 19 et suiv.

égoïste... on pourrait même dire que la pensée, par son caractère impersonnel et objectif, est essentiellement altruiste... Le caractère essentiel de l'intelligence, c'est de tendre à l'objectivité, par conséquent à l'impersonnalité et à l'universalité : ce qui est universel peut donc seul la satisfaire dans son exercice... Tant qu'il reste devant ma raison un être privé de bonheur, elle n'est pas satisfaite dans sa tendance à l'universalité : pour que je sois vraiment heureux, en tant qu'être raisonnable, il faut que *tous* les autres êtres soient heureux. La conception de ce motif idéal (de l'abnégation)... est la vraie conciliation de l'égoïsme et de l'altruisme que cherche M. Spencer (1) ».

Critique de cet essai.

Nous voici, sans nous en douter, revenus en plein océan métaphysique. Mais ce n'est pas nous qui reprocherons à M. Fouillée de faire si souvent de la métaphysique... sans le vouloir. Toutefois, nous devons le faire remarquer. Introduire tout à coup dans la morale naturaliste un élément inattendu, une notion de moralité transcendante, un idéal d'abnégation, une notion de liberté idéale à réaliser, que rien dans les antécédents logiques du système ne prépare et ne rend possible, c'est là, comme on l'a déjà observé, « une sorte de coup d'Etat philosophique (2). »

Idéal réel ou chimérique ?

Il faudrait toutefois que l'idéal ainsi entrevu par l'homme ne fût pas seulement un beau rêve et une illusion volontaire. Autant, s'il est la vérité, il aura de force pour séduire le cœur de l'homme, et l'élever aux héroïsmes sublimes du devoir désintéressé et du sacrifice de soi-même ; autant il sera vain et inefficace, s'il est une mystification et un mensonge facile à dévoiler.

(1) Fouillée, *Ibid.*, p. 18, 19.
(2) Mgr d'Hulst, *Conférences*, 1891, p. 84.

M. Fouillée dit qu'un tel idéal ne serait pas encore une « pure illusion, » mais une force motrice (1). — Sans doute, c'est une force, comme toutes les idées fausses et chimériques, jusqu'au moment où l'illusion est démasquée : alors elles n'ont plus de prise sur l'esprit humain. Ainsi, par exemple, l'idée de « croquemitaine » est une force... tant que l'enfant croit à sa réalité.

Or laquelle de ces deux hypothèses est celle de M. Fouillée ? Nous craignons bien que ce soit la seconde; c'est du moins la seule qui puisse cadrer avec son système. Cet idéal qu'il faut poursuivre « étant, nous dit-il lui-même, tout hypothétique et problématique, » n'est donc pas une vérité absolue ; il n'est qu'un beau rêve, « une forme de la pensée toute transitoire et destinée à disparaître un jour (2). »

Pourquoi subir un joug chimérique?

Mais alors pourquoi le poursuivre, s'il n'est qu'un rêve fugitif ; pourquoi le laisser hanter mon cerveau et m'exposer à ses attraits fascinateurs ? Plus je me prends à raisonner de sang-froid en face de cette chimère, plus le désintéressement et le sacrifice de moi-même à cette vaine idole, pétrie de mes mains, me paraît absurde ; plus sa tyrannie me paraît injustifiée et déraisonnable. Avant d'accepter son joug, qu'on me montre ses titres à la domination ? On me répond seulement que la sensation est individuelle et partant égoïste, tandis que la pensée est universelle et partant altruiste. Mais ce sont là des jeux de mots et de vaines subtilités. Ma pensée m'est aussi personnelle, et peut être aussi égoïste que ma sensation ; et si elle

(1) Fouillée, *Critiq. des systèmes*, préf. p. XII.

(2) Fouillée, *Critique des systèmes*, p. XII, p. 10. — « Rêvez donc, jeunes gens ; sur les confins de la science positive, il y a de la marge pour les écarts de l'imagination. Il reste une zone inexplorée, la zone du possible, où l'esprit peut se créer de riants fantômes, et poursuivre un fugitif idéal. » Zola, *Discours à l'Association des Etudiants.*

atteint l'universel, le vrai, le bien, le beau, c'est pour en jouir et non pour s'en priver. Ce n'est donc pas toujours un amour désintéressé, quoiqu'il soit très noble et très élevé. Confondre l'universel avec le désintéressé, c'est retomber dans le sophisme logique de Taine, réfuté plus haut.

Enfin cet idéal, que ma pensée recherche et poursuit, n'est pas davantage la *totalité* des êtres individuels. Aussi lorsqu'on ajoute que « tant qu'il reste devant ma raison un être privé de bonheur, elle n'est pas satisfaite dans sa tendance à l'universalité, » je n'hésite pas à le nier, car la tendance idéale de la pensée ne la porte nullement à aimer tous les individus. Encore moins peut-on conclure que « pour être vraiment heureux il faut que *tous* les autres êtres soient heureux, » non seulement les êtres qui me sont chers dans ma famille ou parmi mes amis, mais l'humanité tout entière, et même tous les autres êtres de l'univers, plantes et animaux, — car telle est bien l'assertion répétée de M. Fouillée (1), — cette conclusion ne serait pas moins fausse que les prémisses. Du reste, son degré d'invraisemblance suffit à avertir que ce n'est là qu'un rêve généreux jusqu'à l'excès, qui risque, en élevant si haut l'idéal de la perfection altruiste, d'attirer peu de clients, au moins parmi les humains, à cette morale de l'avenir que son fondateur appelle avec modestie « la morale de l'Espérance ».

Aveux inattendus de M. Fouillée.

Toutefois si M. Fouillée, par la logique de son système, est conduit à adopter cette seconde solution, est-il vraiment si éloigné de la première, la solution métaphysique ? C'est lui-même qui va nous répondre,

(1) Fouillée, *Critique des systèmes*. p.31. — C'est aussi la pensée de Zola qui fonde notre amour pour les animaux sur notre ressemblance avec eux : « Il y a, dit-il, des vaches et des ânes d'une importance extrême ».

en terminant un chapitre plein d'un dédain affecté pour la métaphysique, par ces paroles inattendues qui resteront comme la meilleure critique de toute morale évolutionniste :

« Resterait à savoir si les inclinations et les idées scientifiques, « données » de la psychologie et de la cosmologie (évolutionniste), épuisent tout le contenu de la morale. Supposez que la science positive aboutisse elle-même à démontrer *qu'il y a un dernier problème qu'elle ne peut résoudre*, et que cependant la pratique doit résoudre, et que ce soit *précisément le problème moral*... il faudra bien faire intervenir l'hypothèse métaphysique, rejetée par MM. Darwin et Spencer. Il faudra bien reconnaître ce que nous avons plus haut laissé entrevoir : que la métaphysique, avec ses conjectures sur l'univers, *est au fond de la morale*, et que, malgré ses obscurités, malgré ses doutes, elle réalise elle-même dans les actions de l'homme comme une spéculation sur l'inconnu dont l'obscurité augmente la sublimité (!!).. La doctrine de l'évolution oublie les « fondements métaphysiques » de la science des mœurs. Par cela même, elle laisse la pensée et la volonté en face d'une *antinomie non résolue* (1). »

Retour forcé à la métaphysique.

Ce retour à la métaphysique, fait sans doute de mauvaise grâce, mais d'une manière franche et loyale qui l'honore, est un acte de bonne foi des plus significatifs. Il faut donc, bon gré, mal gré, rétablir les notions de bien et de mal, de devoir et d'idéal moral, en un mot de vérité métaphysique incontestable et absolue. Une vérité purement relative et conjecturale « forme transitoire de la pensée, destinée à disparaître un jour, » serait contestable et contestée, par-

(1) Fouillée, *Critique des systèmes*, p. 35.

tant sans autorité pour s'imposer à mon esprit, sans force pour l'attirer à elle. Toute la force des idées est dans leur vérité ; ou, comme l'a très bien dit M. Fouillée : « elles se réalisent dans la mesure de leur vérité (1). »

Voilà pourquoi, malgré sa profession de foi obligatoire en la relativité de nos idées morales, M. Fouillée en parle toujours pratiquement comme si elles étaient objectives, certaines et absolues. Sans cesse il parle de justice, de droits sacrés, inviolables, d'idéal moral supérieur ou inférieur, de devoir, de vertu, de solidarité, de désintéressement, de science et de vérité morales, avec toute l'assurance d'un dogmatiste. La seule différence est que la métaphysique est pour lui l'objet d'une *foi* aveugle, qui s'impose à son esprit par la nécessité d'agir ; pour nous, au contraire, c'est une *science* véritable, qui nous éclaire et nous guide. Mais il demeure acquis quon ne peut s'en passer, sans ruiner la morale (2).

(1) Fouillée, *Ibid.*, p. 22.

(2) Autres ouvrages à consulter sur la morale évolutionniste : E. Blanc, *Les nouvelles bases de la morale d'après H. Spencer* ; Carrau, *Etudes sur l'Evolution* ; Guyau, *La morale anglaise contemporaine* ; A. de Margerie, *La morale évolutionniste* ; J. Gmeiner, *Doctrina H. Spencer* (Congrès scientifiq. intern. cathol., 1888) ; Gruber, *Le positivisme depuis Comte* ; Wallace, *Le Darwinisme* ; Mallock, *La vie vaut-elle la peine de vivre ?* ; Clémenceau, *La mêlée sociale* ; Lange, *Histoire du matérialisme* ; Izoulet, *La cité moderne*.

III

La morale du Kantisme et du Néo-Kantisme.

Les rares criticistes encore fidèles à la pensée du maître, et les néo-criticistes les plus indépendants, comme M. Renouvier, s'accordent tous sur le dogme fondamental de la *relativité* ou de la *subjectivité* de toute connaissance humaine. Tout l'édifice, bizarre et compliqué comme un obscur labyrinthe, élevé par Kant sur cette base, est déjà de toute part lézardé et ruineux ; seule la base est regardée comme immortelle, alors qu'elle est non moins fragile. Impuissance de la raison pure.

Certes, nous sommes des premiers à le reconnaître, la *relativité* de nos connaissances pourrait avoir un sens très profond et très vrai. La science de chacun est relative à son degré de capacité, et ses jugements ne portent que trop souvent l'empreinte de ses dispositions et de ses tendances personnelles et subjectives. La part du subjectif est donc très large dans nos connaissances. Mais cette concession ne serait pas suffisante pour les kantistes.

Partis de ce principe, ou plutôt de ce préjugé, que toute communication entre deux êtres quelconques, tel que le sujet sentant et l'objet senti, est radicalement impossible, sous prétexte qu'un être ne pouvant sortir hors de lui-même, « hors de sa peau », toute action transitive est absurde, nos philosophes ont été conduits à nier l'évidence même de ce fait indéniable : nous touchons, nous sentons, nous percevons par les sens et par l'intelligence des objets étrangers : le moi est en échange de communications perpétuelles avec le non-moi. Impossible de sortir du *moi*.

Mystère ! si vous voulez ; mais fait universel et

évident, qui doit primer tous les beaux raisonnements de nos modernes sophistes, parce que la vraie méthode scientifique consiste à constater d'abord les faits évidents, et puis à les expliquer si on le peut, sans les nier jamais. Suivant l'exemple donné par Aristote, « on constate d'abord qu'il y a éclipse » de lune ou de soleil, « puis on en cherche l'explication », mais on n'attend pas que l'explication soit trouvée, pour croire à l'éclipse (1).

La méthode cartésienne des « idées claires », qui seules devraient trouver place dans notre esprit, est le renversement de la méthode positive et scientifique.

Connaissance illusoire du non-moi.

Cependant, puisque le moi ne peut sortir de lui-même pour connaître le non-moi, les Kantistes en ont conclu que les idées que nous en avions, telles que les idées de temps et d'espace, de quantité et de qualité, etc., n'étaient que des formes innées de notre esprit, provenant de l'organisation particulière de cet esprit dans la race humaine sur notre planète, et variable avec les temps et les lieux.

Supposez une cire consciente qui, après avoir reçu l'empreinte d'un cachet extérieur, se prendrait à raisonner ainsi : « La communication des substances entre elles étant impossible, le cachet, s'il existe, n'a rien pu me communiquer. Donc l'empreinte que je découvre en moi doit être une forme innée produite par l'organisation particulière de la cire et que je n'ai aucun droit d'attribuer au cachet..... » — Vous aurez

(1) L'explication d'Aristote et de S. Thomas a été longuement exposée dans les tomes I et V de ces *Etudes*. Deux molécules en contact, — dont l'une joue le rôle d'agent, l'autre celui de patient, — quoique impénétrables par leur matière, se pénètrent par leur force ou leur action. *L'action de l'agent est dans le patient*. Le patient n'a donc pas besoin de sortir de lui-même pour avoir conscience de l'action qui le frappe, et pour connaître au dedans de lui-même quelque chose d'étranger à lui-même. Le moi atteint donc immédiatement quelque chose du non-moi, v. g. son action résistante, figurée, etc.

une première idée assez ressemblante du subjectivisme kantiste.

Mais il y a plus : ce n'est pas seulement le monde extérieur que nous n'apercevons qu'au travers de formes innées et subjectives, qui lui donnent une apparence qu'il n'a pas, c'est encore le monde intérieur, le moi lui-même, qui n'est entrevu qu'au travers de ces mêmes idées de temps, de qualité, de relations, etc... *Connaissance illusoire du moi.*

La théorie kantiste de la connaissance aboutit donc à ce résultat étrange : nous ne pouvons rien connaître ni du non-moi, ni du moi, sinon des apparences trompeuses; ce qu'il y a derrière ces *apparences* nous échappe entièrement : c'est le *noumène* à jamais inconnaissable. Nous ne connaissons réellement que notre manière de connaître ; — formalisme qui est une véritable contradiction dans les termes, car où il n'y a plus connaissance d'aucun objet, il n'y a plus de forme ou de mode de connaissance à connaître.

S'il n'y a plus qu'une connaissance apparente et illusoire des choses particulières et individuelles, à plus forte raison de l'universel et de l'absolu. Pour Kant, toutes les idées et tous les principes qui paraissant universels et absolus, ne sont pareillement que des formes de notre esprit, qu'il n'a aucun droit d'imposer aux choses. L'absolu est un noumène dont on ne sait ni « s'il est », ni « ce qu'il est ». Et, en effet, comment pourrions-nous percevoir l'absolu ? Par une intuition directe des idées platoniciennes ou de l'essence divine ? Kant rejette à bon droit ce mysticisme. — Par l'observation empirique des phénomènes ? Mais on a beau manipuler les faits particuliers, contingents et relatifs, on ne leur fera jamais produire l'universel, le nécessaire et l'absolu. Kant rejette encore à bon droit un tel empirisme. Mais il a tort de conclure que son explication idéaliste, par des *Connaissance illusoire de l'absolu.*

formes innées de la sensibilité ou de l'intelligence, soit la seule qui reste et qui s'impose. Il y a encore l'explication de S. Thomas et d'Aristote, vieille de trois mille ans, et dont Kant ne semble même pas soupçonner l'existence. D'après eux, les faits ne sont que la réalisation contingente des idées ou des possibilités nécessaires et absolues. Il suffit donc à l'intelligence de voir le fait pour y découvrir l'idée qu'il réalise, de voir la chose moulée, pour comprendre son moule idéal.

Dans un cercle ou un carré très imparfait, tracé sur le tableau, l'intelligence contemple le cercle ou le carré parfait, type nécessaire et absolu ; de même pour toutes nos idées métaphysiques ou morales. L'intelligence moule donc ses idées sur les réalités sensibles bien loin de mouler les réalités sur des idées préconçues : ce n'est ni l'empirisme, ni l'idéalisme, mais un « empirisme intelligent », dont Kant n'a même pas essayé la critique.

Important aveu de Kant.

Nous nions donc résolument l'existence de toute idée ou de tout jugement *a priori*, et ruinons par sa base tout l'édifice kantiste. Kant a-t-il entrevu, après coup et trop tard, cette difficulté ? On le croirait, si l'on en juge par ces paroles glissées dans sa préface de la *Critique de la raison pratique* : « Ce qu'il pourrait arriver de plus fâcheux à ces sortes de recherches, ce serait que quelqu'un découvrît inopinément qu'il n'y a ni ne peut y avoir de connaissance *à priori* (1). » Son édifice serait, en effet, sapé par le fondement, puisqu'il n'y aurait plus de raison *pure* ou *a priori*, ni de raison pure appliquée ou pratique. Certes la difficulté était assez grave pour mériter un examen. Kant se contente de la dédaigner en deux mots : « Il n'y a

(1) Kant, *Critique de la raison pratique* (Barni), p. 143.

pas le moindre danger, dit-il avec une assurance affectée ; c'est comme si quelqu'un voulait montrer par la raison qu'il n'y a pas de raison. » — Ce reproche, Kant le mérite ; car s'il y a quelqu'un qui a réduit à l'impuissance la raison, au nom de la raison, c'est lui. Pour nous, nous affirmons, au contraire, que la raison ne peut s'expliquer elle-même, comme le voudrait Kant, sans commettre un véritable suicide. Il faut donc l'expliquer autrement, et faire mouler nos idées sur les réalités, et non pas les réalités sur des idées préconçues. Notre nouveau Copernic, — la comparaison est de Kant lui-même, — en changeant l'axe du monde, n'a réussi qu'à le faire tourner à l'envers, — direction qui malheureusement dure encore dans les idées de nos contemporains.

Ce rapide résumé d'une critique que nous avons exposée ailleurs (1), va nous permettre de comprendre quelle morale on peut faire sortir d'un tel système, et d'en apprécier la valeur. Y a-t-il même une science morale désormais possible ?

*
* *

Toute-puissance de la raison pratique.

Il y a lieu, en effet, de se demander tout d'abord si les coups mortels, portés par Kant à toute science spéculative, n'ont pas atteint par avance toute science morale, et si l'impuissance de la raison théorique n'entraîne pas l'impuissance de la raison pratique.

Cette distinction elle-même de deux raisons, l'une impuissante, l'autre toute-puissante, n'est-elle pas inventée tout exprès pour les besoins de la cause, et pour éviter à la morale l'invasion d'un scepticisme, dont on ne veut à aucun prix pour elle, et qui serait cependant la seule conséquence logique ? On ne sau-

(1) Notamment dans le t. VI de ces Etudes : *L'idée du continu dans l'Espace et le Temps* ; — cf. T. Pesch, *Le Kantisme et ses erreurs : Kant et la science moderne* (trad. Lequien).

rait échapper à ces doutes, lorsqu'après avoir lu les deux Critiques, on les compare ; il est facile de remarquer de l'une à l'autre un changement à vue, qui surprend et laisse soupçonner quelque vice secret, quelque contradiction cachée, qu'il nous faut découvrir.

Dans la Critique de la raison pure, toutes les notions essentielles ou accessoires de la morale : la liberté, l'âme, la vie future, Dieu, toutes les vérités absolues, sont impitoyablement critiquées et rejetées comme des formes subjectives et illusoires de l'esprit humain.

Le paradoxe de Kant.

Dans la Critique de la raison pratique, toutes ces mêmes vérités absolues, Dieu, la vie future et la sanction, l'âme, la liberté, le bien absolu, etc..., sont relevées de leur ruine et restaurées, « dans la mesure du besoin de la morale, » par un coup de baguette magique dont on recherche curieusement la légitimité.

Qu'est-ce donc que la raison pratique, et comment a-t-elle pu accomplir le prodige de ressusciter la morale défunte ?

On trouve dans Kant jusqu'à trois définitions différentes, mais également obscures, de la raison pratique : ce qui fait soupçonner la difficulté qu'il a dû rencontrer pour la distinguer, si essentiellement, de la raison pure.

Sans entrer dans les détails inutiles de sa terminologie subtile et étrangement embrouillée, nous en donnerons une idée claire, en disant que la raison pure devient pratique, lorsqu'elle impose la loi qui ordonne, lorsqu'elle l'exécute, ou bien qu'elle fournit les mobiles ou les moyens de son exécution.

Ainsi la raison qui *pose* des idées et cherche à les expliquer, à les lier, etc..., est une raison pure ; celle qui *impose* les mêmes idées sous forme de commandement est une raison pratique. Mais, demanderons-

nous, par quelle incroyable métamorphose, la raison pure, trompeuse par elle-même, devient-elle tout à coup certaine et infaillible, lorsqu'au lieu de *poser* une idée, elle *l'impose* à notre volonté ? Si la raison se contente de poser l'idée de loi et de devoir, je puis et même je dois lui attribuer un caractère illusoire, comme à toutes les autres idées spéculatives ; ce n'est qu'une « apparence » de la raison pure, que Kant a vigoureusement démasquée ; et lorsque cette même idée de loi et de devoir commande l'obéissance, comment cette « apparence » devient-elle tout à coup une réalité objective, certaine et indiscutable ?

Ou bien parmi toutes les idées métaphysiques, également subjectives et illusoires, ferez-vous une exception en faveur de l'idée pure de loi et de devoir ; et comment soutiendrez-vous ce privilège unique, pour « les besoins de la morale » ? Voilà le paradoxe de Kant, et la contradiction secrète entre les deux parties de sa critique, qu'il ne parviendra pas à supprimer.

Kant défend son paradoxe.

Je sais bien qu'il répond qu'il y a une différence essentielle entre les deux raisons. Il faudrait se défier de la raison pure, parce qu'elle cherche à sortir d'elle-même, en s'objectivant, en regardant sa forme idéale comme l'expression d'un objet réel, alors qu'il n'exprime que la constitution organique du sujet pensant ; tandis que la raison pratique ne sort pas d'elle-même en se commandant à elle-même.

Réponse.

Sans doute, répliquerons-nous, le commandement ne sort pas de nous-même, mais il suppose un devoir réel et objectif, que nous ne puissions pas soupçonner d'être une illusion, un simple préjugé inné de notre esprit, une habitude impérieuse due à l'hérédité et variable avec les races ; en un mot, il suppose un devoir *absolu*, qui seul a le droit de commander catégoriquement.

Le commandement de la raison, sous son air pratique et immanent, contient donc de la spéculation et beaucoup de spéculation, car agir moralement c'est encore spéculer. C'est spéculer sur l'objectif et l'absolu du devoir, du bien et du mal, de la liberté humaine, de la fin en soi ou idéale, et d'une multitude de principes moraux ; en un mot, c'est spéculer sur l'idéal moral que l'on cherche à réaliser. Que si la spéculation est frappée d'impuissance ou d'interdit, l'action morale sera frappée du même coup, car il est impossible pour l'homme d'agir humainement sans penser.

Divers exemples

Prenons comme exemple, à la suite de Kant, le précepte : *tu ne dois point mentir*. Ce commandement présuppose toute une métaphysique : il suppose la notion de vrai et de faux, de bien et de mal ; l'idée d'être intelligent et libre, et de ses rapports avec la société humaine ; l'idée de parole et de son rapport moral avec la pensée ; l'idée de mensonge et d'intérêt à mentir ; l'idée de loi universelle et absolue, car cette loi s'applique à tous les êtres doués d'intelligence, etc... Que si toutes ces idées sont un rêve d'un monde imaginaire, le précepte en question cesse d'être intelligible et raisonnable, il n'est plus qu'un reflet illusoire de ce monde imaginaire, dont la critique de la raison pure nous a à jamais délivrés.

Par ce simple exposé général, on peut déjà comprendre combien est ardue et périlleuse, la tâche que s'est imposée Kant, en entreprenant de réédifier par la raison pratique, l'édifice renversé de fond en comble par la raison pure. La tâche paraîtra surhumaine et défiant toutes les subtilités du génie de Kant, si nous l'analysons dans ses principaux détails. Pour nous en mieux convaincre, suivons-le dans sa démonstration du *devoir*, de la *liberté*, et de *l'idéal* moral.

*
* *

La première notion métaphysique relevée par Kant est celle du *devoir*. Toutes les autres : la liberté, l'âme, la vie future, Dieu, la fin en soi, l'idéal moral, seront ensuite relevées, mais seulement à titre de conséquences ou de « postulats » du devoir. Il importe donc de voir la méthode critique employée pour assurer la solidité de cette première assise de la nouvelle morale. 1. Le devoir Kantien.

Kant nous montre d'abord, comme une puissance absolue, cette grande voix du devoir, impératif catégorique, qui retentit au fond de notre conscience, y rend des oracles comme dans un temple, ou des jugements comme dans un tribunal suprême ; et devant cette puissance, il s'incline, et suspend son impitoyable critique. Avant même de s'enquérir de ses titres au commandement absolu ; avant de connaître l'origine, la fin, le contenu de ses ordres, il fait sans hésiter un acte de foi, et de foi aveugle, au devoir : « Douter du devoir, dit-il, c'est déjà transgresser le devoir. »

Cette justification du devoir, il ne l'essaie même pas sérieusement ; il se contente de faire appel au bon sens, à ce sens commun qu'il n'a cessé de dédaigner et de contredire par toutes les démolitions de sa critique à outrance. « Cette justification des principes moraux comme principes de la raison pure, dit-il, on pourrait l'établir aisément, et avec une suffisante certitude, par un *simple appel* au *jugement de la raison commune* (1). » Il se pose sans se justifier.

Ce manque de logique, quoique dicté par la sagesse et d'honorables scrupules, ne pouvait satisfaire les logiciens à outrance, nous allions dire les enfants terribles du kantisme, qui rêvent d'une morale sans

(1) Kant, *Critique de la raison pratique*, (Barni) p. 276.

obligation ni sanction. Voici avec quelle franchise de mauvaise humeur M. Fouillée s'en explique :

Critique de M. Fouillée.

« La critique de la raison pure pratique est renvoyée à la publication de la *Critique de la raison pratique* Par malheur, elle manque dans ce dernier ouvrage, comme dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. On dirait que Kant a reculé soit devant la difficulté, soit devant l'audace de la tâche : critiquer la moralité même, chercher si elle n'a pas, elle aussi, ses illusions inévitables, mettre en question le devoir et discuter ses commandements ! — Par un sentiment honorable, sans doute, mais peu philosophique, Kant paraît s'être arrêté... Il en résulte que la morale de Kant demeure sans fondement, puisque l'essentiel y est négligé. Dans la *Critique de la raison pratique* (dont le titre est trompeur), Kant se borne de nouveau à une analyse purement métaphysique du devoir, qui n'est toujours qu'une analyse déguisée des *conditions de sa possibilité*. Quand il en faudra venir à la question capitale : « oui ou non, le devoir est-il *réel* et *objectif* ? » nous verrons Kant se contenter à peu de frais et finir par faire appel à un acte de foi. Avant d'en arriver à cette extrémité, il n'essayera point de tous les procédés d'une méthode vraiment scientifique ; il ne se demandera point si la psychologie, la physiologie, l'histoire ne pourraient élucider la question. Des hauteurs abstraites où il s'est placé, il dédaignera toutes les sciences concrètes, toutes les sciences de la réalité. Il n'essaiera pas non plus une solution sceptique de la question, pour apprécier jusqu'à quel point son acte de foi est « nécessaire »... Qui sait si les impératifs catégoriques sont aussi indispensables à l'humanité que Kant le suppose ? En somme, Kant finira par prendre pour accordé tout ce qui était en question, et ses disciples feront de même.

Ce n'est plus un procès institué en vue de la vérité ; tout se termine en un noble panégyrique de la morale absolue et impérative ; ce n'est plus une *critique*, c'est une adoration (1). »

Ce n'est pas nous qui nous plaindrons que Kant se soit arrêté, par un sentiment d'honnêteté qui l'honore, aux bords du gouffre qui est le scepticisme en morale, et qu'il ait reculé devant le crime d'y précipiter l'humanité, mais nous avons droit de lui reprocher d'avoir manqué en cela de logique. Il aurait dû reconnaître que le principe qui entraîne si logiquement des conséquences si absurdes, devait être lui-même faux, et renier le scepticisme théorique, puisqu'il entraîne le scepticisme pratique. Mais comment demander à l'auteur de la *Critique de la raison pure*, de renier son « chef-d'œuvre » ! Notre critique.

Kant, et à sa suite tous les criticistes et néo-criticistes, en sont donc réduits à fonder la science morale sur un acte de foi, et de foi aveugle, en la certitude objective et absolue du devoir. M. Renouvier, pour éviter ce reproche de contradiction, supposera que la foi est aussi à la base de toutes les autres sciences, et que la morale rentre ainsi dans la loi générale. « La philosophie s'expose, dit-il, mais ne se prouve pas. » Mais il n'évite ainsi une difficulté, que pour en provoquer une autre encore plus grave. Ce n'est plus un dogmatisme partiel et purement pratique, comme celui de Kant, c'est un dogmatisme universel soutenu précisément par un esprit *critique*. Une foi aveugle ne peut fonder la science.

Non, la science digne de ce nom, ne se fonde pas sur un acte de foi aveugle, pas même sur une confiance aveugle en la rectitude native de nos puissances. Si j'ai foi en ma puissance de marcher, c'est

(1) Fouillée, *Critique des systèmes*, p. 135.

parce que j'ai conscience que je marche réellement; si j'ai foi en ma puissance de voir, d'entendre, de concevoir, de raisonner, c'est de même parce que je vois avec évidence toutes ces puissances en exercice atteindre leur fin, leur objet. J'entends, je vois, je raisonne, donc je puis voir, entendre, raisonner... L'évidence objective, et non la foi aveugle, est donc à la base de toute science. On voit combien il en coûte aux criticistes d'avoir nié l'évidence objective, sous prétexte que le passage du sujet à l'objet est impossible ; ils en sont réduits à transformer leur criticisme en dogmatisme aveugle ! « Ce n'est plus de la critique, c'est de l'adoration » devant un mystérieux inconnu !...

*
* *

L'autonomie du devoir.

Cependant il ne suffit pas à Kant d'imposer à notre foi le devoir, comme un principe indiscutable ; il faut encore qu'il nous l'explique, nous le montre raisonnable, car une règle d'action qui ne serait pas raisonnable serait en contradiction avec notre nature raisonnable.

Et d'abord, d'où vient-il, le devoir ? quel est celui qui commande ? Kant, enchaîné par ses principes subjectivistes, qui interdisent au sujet connaissant de « sortir hors de lui-même », reste donc enfermé dans son moi. Pour garder à sa science son caractère d'immanence, il nous répond que c'est la raison qui se commande à elle-même. La raison doit être « autonome » pour demeurer « immanente ». Et lorsqu'il parlera bientôt de la liberté, il ajoutera que la raison se commande « librement » à elle-même.

Nouveau paradoxe.

N'insistons pas ici sur ce dernier point qui est pour le moins inintelligible. La raison et la conscience témoignent à la fois, que toutes les lois naturelles ont un caractère nécessaire. La liberté divine elle-

même, nous l'avons vu, n'y pourrait rien changer, puisqu'elles reposent sur l'essence même des choses ; à plus forte raison la liberté humaine.

Quant à transformer ma raison individuelle, écho de la raison divine, en principe premier « autonome », légiférant en son nom propre, c'est là une exagération, où seul l'esprit de système a pu conduire Kant. Qui pourra me faire croire que c'est moi-même, Pierre ou Paul, qui ai jamais eu l'idée et la puissance d'élaborer, de promulguer et de m'imposer à moi-même ces grandes lois du Décalogue : tu ne mentiras pas, tu ne tueras pas, etc. ?... ; ces grandes lois, dis-je, qui régissent depuis des siècles, et régiront éternellement tous les êtres raisonnables, sur tout le globe, et dans tous les mondes réels ou possibles, et qui me dépassent évidemment de toute la distance infinie qui sépare le nécessaire, l'éternel et l'absolu, du contingent, du périssable et du relatif ? Supposer que c'est moi-même qui crée le devoir absolu, n'est-ce donc pas me supposer égal et même supérieur à l'absolu, me diviniser, me faire jouer un rôle non moins ridicule que contradictoire ?

Après avoir ainsi déifié ma raison en la déclarant « autonome », aurai-je du moins rendu plus raisonnable le caractère d'impératif catégorique que revêt son commandement ? Suis-je vraiment tenu de m'obéir à moi-même ? Si c'est un supérieur légitime qui me commande, on comprend le caractère absolu de l'obligation ; la violer serait violer le droit légitime du supérieur, le droit d'autrui ; mais si je me commande à moi-même, en n'obéissant pas, je ne viole aucun droit que le mien, je ne fais tort qu'à moi-même, ce qui n'est pas une injustice : « *scienti et volenti non fit injuria* ». L'autonomie ruine l'obligation.

On ne peut se lier soi-même en justice et dans le

sens rigoureux du mot; être à la fois supérieur et inférieur, créancier et débiteur, juge et partie. Aussi le mot d' « autonomie » n'a-t-il jamais eu que le sens d'indépendance, et nullement celui de soumission à ses propres lois, inventé par Kant. L'autonome fait ce qui lui plaît: si donc la raison se posait à elle-même, au lieu de le recevoir d'en haut, le précepte: *sois raisonnable*, — il faudrait sous-entendre: *si* tu veux suivre ta nature raisonnable; car s'il me plaît, à moi, de n'être pas raisonnable, c'est mon affaire, puisque je suis mon maître. Avec l'autonomie, plus d'impératif catégorique, plus de morale *obligatoire*, mais seulement *persuasive*; plus de préceptes, rien que des conseils facultatifs.

Hésitations de Kant.

Kant a-t-il entrevu la contradiction secrète entre ces deux termes qu'il veut accoupler quand même : autonomie et impératif catégorique ? Je l'ignore, mais je suis surpris qu'après avoir cru suffisant de donner à la raison individuelle le rôle de législateur et de juge, il fasse apparaître tout à coup un Juge suprême, armé de « promesses et de menaces dans la vie éternelle ». On sent que l'esprit du grand philosophe est ballotté par deux courants contraires : l'esprit de système, qui le pousse à l'immanence et à l'autonomie ; et, d'autre part, le bon sens, le sens moral, qui l'en éloigne violemment, et le pousse vers l'hétéronomie, c'est-à-dire une loi réellement imposée à nous, non pas *du dehors*, mais *au dedans*, par l'autorité de Dieu (1).

Qu'on juge de ces hésitations par les passages sui-

(1) «Me reconnaissant assujetti à la loi morale, je regarde cette loi non seulement comme intérieure, mais comme supérieure à tout ce qui est dans le monde et même à moi. C'est de son essence. S'il m'arrive de dire qu'elle est l'expression de ma volonté, c'est ma volonté *idéale* que j'entends ; si j'y vois l'expression de ma nature d'homme, c'est ma nature *idéale* que je considère. Elle déclare non ce que je suis (ou je veux) en fait, mais ce que je dois être (ou vouloir) en principe et en droit. » Ollé-Laprune, *Le prix de la Vie*, p. 143.

vants : « Il n'y a, dit-il, rien de semblable dans tout le reste de la connaissance pratique : la pensée d'une législation universelle, purement possible et partant purement problématique, nous est ordonnée absolument comme une loi, sans que l'expérience ou *quelque volonté extérieure* y entre pour rien (1). » — Kant, avec raison, trouve « que la chose est assez étrange ». Et c'est sans doute pour faire cesser cette « étrangeté », qu'il dit ailleurs :

« La raison se voit forcée d'admettre un Dieu, ainsi que la vie dans un monde futur, ou de regarder les lois morales comme de vaines chimères, puisque la conséquence nécessaire qu'elle-même rattache à ces lois (la sanction) s'évanouirait par cette supposition. Aussi chacun regarde-t-il les lois morales comme des commandements, ce qu'elles ne pourraient être si elles ne rattachaient *à priori* certaines sanctions à leur suite, et si par conséquent elles ne renfermaient des *promesses* et des *menaces*. Mais c'est aussi ce qu'elles ne pourraient faire *si elles ne résidaient dans un être nécessaire*... Sans un Dieu, et sans un monde qui n'est pas maintenant visible pour nous, mais que nous espérons, les magnifiques idées de la moralité peuvent bien être des objets d'approbation et d'admiration, mais non pas des mobiles suffisants d'intention et d'exécution (c'est-à-dire de véritables lois) (2). »

Il admet l'hétéronomie.

Mais alors, si ces lois « résident dans un Etre nécessaire », qui y ajoute ses « promesses » et ses « menaces », n'est-ce pas Lui qui commande, et que devient la fameuse « autonomie », réclamée par le système de « l'immanence » de la raison ? — Par là, observe jus-

Explications de M. Fouillée.

(1) Kant, *Critiq. de la raison pratiq.*, p. 175.

(2) Kant, *Critiq. de la raison pure*, t. I, p. 371, 372. Cf. *Critiq. du jugement*, t. II, p. 206, note.

tement M. Fouillée, certains critiques ont été amenés à reconnaître que, « pour Kant, *l'en soi* de la morale, l'absolu qui commande, la voix inconnue qui ordonne dans le for de la conscience, *c'était au fond*, Dieu. Et rien n'est plus vrai. Kant a commencé par nous faire admettre la voix, en se réservant de nous faire admettre par postulat la bouche divine dont elle sort, et il se flatte d'avoir ainsi établi la morale en dehors de la théologie, quand, en réalité, il lui a donné un fondement déjà théologique, en appelant la voix intérieure une voix *absolue, impérative et nouménale*, c'est-à-dire divine (1). » Il est clair, en effet, que l'acceptation par la volonté *phénoménale* d'une loi à elle imposée par la raison *nouménale* est une véritable hétéronomie. — Pour nous, nous n'essayerons même pas de concilier toutes ces contradictions, alors que les plus habiles n'y ont pu parvenir.

Explications de M. Renouvier.

M. Renouvier, pour les éviter (2), a cherché à expliquer d'une autre manière, comment la raison pouvait se commander à elle-même. « La raison, dit-il, parmi les différentes actions *à faire*, nous indique la *meilleure*, et nous montre dans la meilleure l'idée particulière d'un *devoir-faire* (3). » Un peu plus loin il ajoute : « Toutes les fois que la raison envisage une fin, comme devant être atteinte en vertu de ses lois, elle l'envisage, en même temps, comme devant être recherchée par l'application de la volonté (4). »

(1) Fouillée. *Critique des systèmes*, p. 101.

(2) Certains néo-criticistes ne cherchent même pas à les éviter. Ainsi on peut voir les phrases suivantes se succéder sans scrupule dans un ouvrage récent : « En tant qu'il est le sujet du devoir, l'homme n'a point de maître. Il n'obéit à personne, puisque le devoir n'est pas un commandement que personne puisse lui imposer. » — « C'est bien en Dieu que le devoir a son fondement suprême. » — « Dire que nous nous imposons la loi morale et que Dieu nous l'impose, c'est au fond la même chose. » — « Manquer au devoir c'est offenser Dieu. » — Dunan, *Revue philosophique*, juin 1901, p. 606, 609, 610.

(3) Renouvier, *Science de la Morale*, ch. I, p. 2-6.

(4) Renouvier, *Ibid.*, 26, 27.

Critique de cette explication.

Quoique cette explication ne soit pas très éloignée de la vérité, nous ne la croyons pas exacte. Bien supérieure à l'explication de Kant, qui veut que le devoir soit commandé pour le devoir, M. Renouvier n'y voit qu'un moyen pour atteindre une fin, et c'est dans la relation de moyen à fin qu'il nous découvre le « devoir-faire ». Mais ce « devoir-faire » est-il toujours l'équivalent d'une obligation catégorique ? nous ne le croyons pas. L'artiste peintre ou musicien, qui a conçu le projet d'un dessin ou d'un concert, peut découvrir, lui aussi, entre plusieurs moyens possibles, celui qui est le *meilleur* et qui porte le caractère du *devoir-faire.* Mais ce devoir-faire, si rationnel, si logique, si désirable qu'on le suppose, ne sera pas pour cela *obligatoire.* Il sera toujours loisible à l'artiste de rechercher *encore mieux*, ce qui est toujours possible, ou d'essayer ce qui au premier abord lui a paru *moins bien* ; il pourra même, par exemple, si ça lui plaît, faire une note fausse, ou construire un « manoir à l'envers »; ce sera un caprice, si vous voulez ; ce ne sera pas un péché, et sa conscience le laissera tranquille.

Retour à la vieille théorie.

Pour que le devoir-faire prenne un caractère moral obligatoire, il faut donc que la fin soit elle-même obligatoire, car si elle n'est qu'indifférente ou de simple conseil, le moyen ne saurait être de précepte. Bien plus, le moyen le meilleur pour atteindre une fin obligatoire n'est pas toujours celui qui est imposé. Ainsi, par exemple, secourir une infortune n'est pas toujours pour moi obligatoire ; et lorsque c'est obligatoire, il ne m'est nullement imposé de le faire par des moyens héroïques, comme de me dépouiller de tous mes biens.

Il faut donc en revenir au principe de la vieille morale : il y a une *fin absolue* pour l'homme. Toutes les fins intermédiaires et tous les moyens ne sont obligatoires que dans la mesure où ils sont nécessaires

pour atteindre cette fin dernière. Mais s'il y a une fin absolue, ce n'est pas ma raison contingente qui peut créer ou *produire* cet absolu ; elle ne peut que le *reproduire* ; elle n'est que l'écho de la loi divine ; elle n'est donc pas autonome.

*
* *

Formalisme du devoir.

Après avoir critiqué « l'autonomie » du devoir Kantien, il nous faut examiner son « formalisme ». — « Le devoir pour le devoir », principe fondamental de la morale de Kant, est-il un principe raisonnable ?

Qu'il soit imposé par le système de « l'immanence », je le veux bien. Tout élément étranger à la raison qui se commande à elle-même, devant être impitoyablement écarté, sous peine de ruiner son « autonomie », puisqu'elle dépendrait alors de ces éléments étrangers, il faut vider le concept subjectif de devoir, de toute notion objective, c'est-à-dire de tout objet, de tout motif et de toute fin dépassant le sujet conscient et voulant. Tel est le nouveau paradoxe de Kant, qui a la prétention de fonder la morale sur une volonté pure de tout objet, ou *formelle*, seul moyen de lui éviter un usage transcendant, désormais interdit.

« Le devoir pour le devoir. »

Cette peur superstitieuse de l'hétéronomie fera adopter le même paradoxe à tous les néo-criticistes. « La loi du devoir, dit M. Pillon, est posée catégoriquement sans *condition*, sans *explication* et sans *motif* (1)... » Et M. Renouvier : « La propriété du principe suprême de la morale est de n'impliquer aucune connaissance expresse des biens objectifs et des *fins réelles* des êtres ni de soi-même, quelles qu'elles puissent être. Il vaut toujours de sa nature ou *par sa forme*, indépendamment de la matière à laquelle il s'applique d'ailleurs nécessairement (2). »

(1) Pillon, *Critiq. philosophique*, 23 déc. 1875.
(2) Cité par M. Fouillée, *Critiq. des systèmes*, p. 102.

Ainsi le fondement de l'obligation pour les Kantistes, doit être purement formel, « sans explication, et sans motif ». — Si vous leur demandez dans quel but et pour quel motif, la loi nous invite à obéir, on vous répond qu'il n'y a pas d'autre but ni d'autre motif légitime que le devoir lui-même. « Le devoir pour le devoir », « obéir pour obéir ». Si vous insistez en démontrant que le devoir est un moyen et non un but, et que ce but ne saurait être que la perfection de l'être et son bonheur, Kant vous répond qu'alors même que la perfection de l'être et son bonheur seraient des conséquences de la loi, ces concepts étrangers et objectifs ne peuvent entrer ni dans la position de la loi, ni dans son exécution, sous peine d'hétéronomie.

Sans autre motif, sans autre but.

« Qu'un être, dit-il, ait *besoin du bonheur* et qu'il en *soit digne*, sans pourtant y participer, c'est ce que nous ne pouvons regarder comme conforme à la volonté parfaite d'un être raisonnable tout-puissant, lorsque nous essayons de concevoir un tel être (1). » Dieu veut donc que nous soyons heureux, mais il nous défend de rechercher le bonheur par le moyen du devoir ; nous ne pouvons rechercher qu'une chose « en être digne » ; « Fais ce qui peut te rendre digne d'être heureux ».

Sans motif d'espérance ou de crainte.

Dieu semble ainsi nous dire : « je te donnerai le bonheur si tu ne le veux pas ; mais si tu le veux, je ne te le donnerai pas !... » Le lecteur jugera si c'est là un rôle raisonnable et digne de la divinité. Nous nous contenterons de demander à Kant à quoi serviront les « promesses » et les « menaces » qu'il juge « indispensables » à la loi, si ces mobiles « étrangers » doivent être exclus de nos actions. Si ces mobiles nous sont indispensables, on ne peut nous défendre de nous

(1) Kant, *Critiq. de la raison prat.*, p. 310, 367-370.

en servir ; ou bien, s'ils sont inutiles, supprimez les sanctions éternelles : ce sera plus logique.

Sans savoir si la loi est bonne ou mauvaise.

Ainsi nous devons obéir sans connaître la fin où le devoir nous conduit, et sans même savoir si le devoir a un but. Même ignorance obligatoire sur l'objet même du devoir. Est-ce une chose bonne ou mauvaise qu'il nous impose? Kant, lui, ne la croit ni bonne ni mauvaise, puisqu'il nous dira plus tard que le caractère bon ou mauvais vient uniquement de la loi qui prescrit ou qui défend. Mais alors pourquoi nous l'imposer? Les pessimistes, de leur côté, la jugent mauvaise, tandis que les optimistes la déclarent bonne et même excellente. Mais ce sont là des éléments étrangers au devoir, dont il nous est interdit de nous occuper, puisque la loi commande catégoriquement sans condition, sans explication et sans motif: *Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.*

Critique de M. Fouillée.

Cette étrange situation de la volonté condamnée à une obéissance aveugle a été ainsi dépeinte par M. Fouillée : « Nous trouvons en nous une fenêtre ouverte sur un gouffre inconnu, nous avons beau regarder, nous ne voyons rien dans cet abîme ; mais nous entendons une voix qui nous commande « dictatorialement » de nous jeter par cette fenêtre, sans nous dire pourquoi. ni si nous ne nous briserons pas dans la chute ; et cette voix, en dernière analyse se trouve être la nôtre, celle du *moi* que nous ne connaissons pas : la moralité consiste à sauter. C'est là ce que les Kantiens appellent l'*absolu moral*, un absolu qui a un bandeau sur les yeux, et ne fait que subir sous le nom de *nécessité* et de *loi*, une impulsion irrésistible, dont il ne voit pas la raison (1). »

M. Janet et d'autres philosophes, au lieu de se dé-

(1) Fouillée, *Critique des systèmes*, p. 181.

clarer satisfaits, ont insisté, mais bien vainement, pour demander aux néo-criticistes de montrer raisonnable la loi qui veut s'imposer aux êtres raisonnables ; on leur a répondu qu'ils manquent de culture philosophique, et « qu'il est bien à désirer que les études logiques se relèvent en France (1) ».— Espérons, au contraire, que le raisonnement n'y parviendra jamais à bannir la raison.

Cependant cette idole muette et voilée du devoir Kantien, qui refuse de parler ou de montrer aucun de ses traits, n'a pas trouvé en France que des adorateurs. Nous avons entendu M. Fouillée lui-même, malgré son point de vue subjectiviste, en faire une vigoureuse critique qu'il a terminée par ce trait pittoresque : Idole muette et voilée.

« Savons-nous quel est le fondement objectif du devoir?... Non. Fais ce que dois, non seulement sans savoir ce qui adviendra, mais encore sans savoir pourquoi tu le dois. Puissance, force, science, bonheur, tout cela n'est pas le bien. Le bien en soi est ce qui nous est caché. Kant nous fait agenouiller devant le cadre du tableau, en laissant le tableau couvert d'un voile, comme on le fait dans certaines églises d'Italie et d'Espagne ; encore, dans ces églises, vous avertit-on qu'il y a sous le voile un chefd'œuvre, exposé aux regards dans les grands jours de fête ; Kant, lui, ne peut dire s'il y a un tableau réel ni si ce tableau est bon ou mauvais ; mais il adore le cadre pour cette seule raison qu'il est un cadre et que nous ne pouvons le briser. Bien plus, selon lui, nous ne savons pas par l'expérience si ce cadre est lui-même quelque chose de réel, ni si une action réelle y est jamais entrée, puisqu'on n'a pas un seul exemple authentique d'une

(1) Pillon, *Critique philosophique*, 23 décembre 1875.

résolution inspirée par le seul devoir. Tel est le formalisme de Kant dans toute sa rigueur et sa grandeur (1). »

Morale ni raisonnable ni humaine.

Après cet exposé, n'y-a-t-il pas quelque ironie à nous vanter sur un ton dithyrambique, « l'élévation, la pureté et la grandeur » de la morale de Kant, que M. Fouillée ose appeler « la forme la plus haute et la plus subtile du Christianisme (2) ? » — Eh ! que nous importe l'élévation de l'édifice si, loin d'être fondé sur de larges et solides bases, il n'est fondé que sur une pointe d'aiguille : la peur de l'hétéronomie. Que nous importe sa grandeur, si à cause de sa grandeur même il est inhabitable pour de simples mortels, et hors de proportion avec les besoins de l'humanité ! Que nous importe la pureté de l'air qu'on y respire, si cet air est tellement raréfié qu'on y étouffe. Or, qui pourrait nier que toutes les aspirations de notre être sensible, étrangères à la raison pure, y soient violemment étouffées, et que notre raison elle-même, amie de la lumière, y soit réduite à une foi aveugle en l'infaillibilité du devoir ! Appeler cela : « la plus haute doctrine morale de la philosophie ancienne et moderne (3) » est déjà une hyperbole par trop excessive ; mais ajouter que c'est la forme la plus élevée de la morale chrétienne, qui est essentiellement raisonnable et humaine, c'est trop ouvertement laisser entendre qu'on ne la connaît pas.

Si le lecteur veut bien poursuivre, jusqu'à la fin, cette analyse critique du Kantisme, qui est loin d'être épuisée, nous espérons qu'il s'en convaincra de plus en plus clairement.

(1) Fouillée, *Critique des systèmes*, p. 224.
(2) Fouillée, *Critique des systèmes*, p. 127,
(3) Fouillée, *Critique des systèmes*, p.225.

*
* *

Le devoir catégorique n'est que le premier élément de la morale Kantienne, quoiqu'il soit le plus important. Voici que la foi au devoir va devenir la baguette magique qui ressuscitera, comme par enchantement, toutes les « entités métaphysiques » déjà occises dans la *Critique de la raison pure*. 2. La liberté Kantienne.

Le devoir, en effet, ne peut se concevoir seul ; son existence, entraîne donc la réalité de toutes les notions sans lesquelles il serait inintelligible, et qui s'appelleront pour cette raison les *postulats* du devoir. Or le premier de ces postulats, c'est la *liberté morale* : « tu dois, donc tu peux ». Il serait absurde de commander à quelqu'un ce qu'il n'aurait même pas le pouvoir matériel d'accomplir : de commander de marcher à un paralytique, d'entendre à un sourd, de vouloir à qui n'est pas maître de son vouloir.

« Si quelqu'un, nous dit Kant, recevait d'un prince, sous peine de mort, l'ordre de porter un faux témoignage contre un honnête homme, regarderait-il comme possible de vaincre en pareil cas son amour pour la vie si grand qu'il pût être ? S'il le ferait ou non, c'est ce qu'il n'osera pas décider ; mais que cela lui soit *possible*, c'est ce dont il conviendra sans hésiter. Il juge donc qu'il *peut* faire quelque chose, parce qu'il a conscience de le devoir, et il reconnaît ainsi en lui-même la liberté, qui, sans la loi morale, lui serait demeurée toujours inconnue (1). » Premier postulat du devoir

Quelques lignes plus haut il avait dit : « Personne ne se serait jamais avisé d'introduire la liberté dans la science, si la loi morale, et avec elle la raison pratique, n'était intervenue et ne nous avait imposé ce concept. »

(1) Kant, *Critiq. de la raison pratiq.*, p. 174.

Ce n'est donc pas, d'après Kant, la conscience de nos actes libres qui nous montre notre liberté ; non, pour lui, cette conscience est une illusion pure ; c'est un raisonnement indirect qui nous la prouve : « tu dois, donc tu peux. »

La preuve de Kant n'est pas mauvaise.

Cette preuve est-elle un cercle vicieux, comme on le lui a reproché si souvent ? On a prétendu, en effet, et M. Fouillée l'a répété, que le devoir ne pouvant exister sans liberté, poser le devoir c'était déjà supposer la liberté, c'est-à-dire supposer ce qui était en question. Kant, le premier, avait signalé cette apparence de cercle vicieux : « Il y a ici, dit-il, il faut l'avouer franchement, une espèce de cercle, d'où il semble qu'il soit impossible de sortir (1). »

Pour y répondre, pourtant, il n'est pas nécessaire d'être un fort logicien. Puisque *toute conclusion doit être contenue dans les prémisses*, tout raisonnement est susceptible de la même objection, et il serait impossible de raisonner, si elle était vraie. Kant lui-même a donné la clef de la solution par la distinction entre l'ordre de *connaissance* et l'ordre d'*existence*, qui vont presque toujours en sens inverse. Dans l'ordre d'existence, la cause est antérieure à son effet, et l'on ne peut supposer l'existence de l'effet sans l'existence de sa cause ; dans l'ordre de connaissance, au contraire, la cause peut être connue postérieurement à son effet, si l'on remonte de l'effet à sa cause ; et la connaissance de l'effet ne suppose nullement que la cause en soit déjà connue.

Ainsi, quoiqu'il ne puisse pas exister de fumée sans feu, on peut voir la fumée sans le feu, et conclure légitimement de l'existence de la fumée à celle du feu. De même, l'existence du devoir suppose assurément

(1) Kant, *Métaph. des mœurs*, p. 104.

l'existence de la liberté ; mais la connaissance du devoir ne suppose pas nécessairement la connaissance de la liberté. Bien au contraire, de fait, la plupart des hommes commencent à être instruits de leurs devoirs, avant d'avoir réfléchi sur la notion de liberté. Supposez donc quelqu'un qui soit certain du devoir, sans connaître encore la liberté, on pourra la lui prouver par raisonnement, c'est-à-dire lui prouver que la conclusion : donc la liberté existe, est contenue réellement, quoiqu'implicitement, dans les prémisses : le devoir existe. Déduire n'est pas autre chose que tirer de l'obscurité et mettre en lumière, ce qui était contenu implicitement et caché dans les prémisses.

Sa notion de liberté est-elle bonne ?

Le raisonnement de Kant est donc irréprochable. En sera-t-il de même de la manière dont il va concevoir la liberté ainsi rétablie ? Comment, en effet, concevoir la liberté sans contredire trop ouvertement les conclusions de la *Critique de la raison pure*, et les données de la science moderne, qui, d'après Kant, exigent le déterminisme absolu et universel des phénomènes ? Rappelons le point précis de la difficulté.

L'antinomie de la liberté.

Partant de l'idée que l'essence de l'acte libre est d'être « un commencement absolu de mouvement » — « un commencement absolument premier » — « un affranchissement des lois de la causalité » — « une spontanéité absolue de l'action », — Kant (1) n'a pas de peine à montrer que la thèse et l'antithèse : *il y a des causes libres* ; *il n'y a pas de causes libres*, sont également contradictoires et insoutenables.

S'il y avait des causes libres, il y aurait, — d'après sa définition, — des commencements absolus et des effets sans cause, ce qui est contradictoire.

S'il n'y avait pas de cause libre, ou de commence-

(1) Kant, *Critique de la raison pure* (Barni, II, p.61-67).

ment absolu, — au moins au commencement de la série des phénomènes cosmiques, — nous aurions un *processus in infinitum*, une série infinie actuellement, ce qui répugne de nouveau.

Solution de l'antinomie.

L'antinomie paraîtrait insoluble. Kant va nous montrer qu'elle n'est qu'apparente.

S'appuyant sur sa fameuse théorie subjectiviste que nos idées et nos principes ne sont que des lois de l'esprit, ne régissant que le monde des phénomènes, et inapplicables au monde des noumènes et des substances, lequel demeure à jamais inconnu et inconnaissable, — il n'a pas de peine à découvrir qu'il suffirait de reléguer la liberté humaine, du monde des phénomènes dans celui des noumènes, pour qu'aussitôt le principe de causalité cessât de lui être applicable, et que la contradiction apparente fût dissipée.

Autant la liberté-phénomène est contradictoire et absurde à ses yeux, autant la liberté-noumène lui paraît possible. Du moins la *raison pure*, ignorante du monde des noumènes, est-elle incapable d'y contredire. Mais si la liberté est possible, la *raison pratique* nous dit qu'elle existe : « *tu dois, donc tu peux* » !

Critique de la solution.

Ce mouvement tournant de notre philosophe paraît tout d'abord fort habile, et volontiers, en l'entendant affirmer si haut la nécessité et l'existence du libre arbitre, serait-on tenté de proclamer Kant le sauveur de la liberté. Mais défions-nous des mouvements tournants, et regardons-y de plus près.

La liberté admise et proclamée par Kant n'est plus qu'une liberté-noumène. Or en quoi pourrait bien consister au juste une telle liberté ?

Tout le monde connaît l'autre liberté, la liberté-phénomène, celle qui, à chaque instant de notre existence, passe ou peut passer à l'acte libre, et intervenir dans le cours de notre vie, pour nous faire pratiquer

nos devoirs quotidiens, lutter contre le mal qui nous entoure, ou contre le mal que nous portons au dedans de nous, — lutter pour le bien, pour la vertu, le sacrifice, le dévouement, l'héroïsme, etc.... C'est cette liberté qui fait les Saints et même les savants, car la science elle-même est le prix de l'effort volontaire et de la lutte.

Or, cette liberté-phénomène, Kant la nie expressément. « On peut donc accorder, dit-il, que s'il nous était possible de pénétrer l'âme d'un homme, telle qu'elle se révèle par ses actes aussi bien internes qu'externes, assez profondément pour connaître tous les mobiles, même les plus légers qui peuvent la déterminer, et de tenir compte en même temps de toutes les circonstances extérieures qui peuvent agir sur elle, nous pourrions calculer la conduite de cet homme avec autant de certitude qu'une éclipse de lune ou de soleil, tout en continuant de le déclarer libre (1). »

Reste la liberté-noumène qui n'est rien plus de tout cela. Elle ne peut exister qu'à la condition de demeurer noumène, c'est-à-dire purement inconsciente et inintelligible, de ne jamais passer à l'acte pour devenir phénomène, de ne jamais venir dans le monde des phénomènes de la conscience troubler la loi de la nécessité qui relie entre eux les phénomènes. Qu'est-ce qu'une liberté-noumène ?

Mais à quoi bon, me direz-vous, une telle liberté qui n'est plus qu'un vain mot, puisqu'on la prive par avance de tout exercice temporel et de toute action libre ? A quoi bon une liberté qui n'est plus libre d'agir, puisqu'on lui a passé les menottes et qu'on l'a reléguée dans les profondeurs inaccessibles des oubliettes nouménales ? Kant nous répond qu'une telle liberté n'est pas inutile, car elle a pu avoir, *en dehors du* Son utilité passée.

(1) Kant, *Critique de la raison pratique* (Barni, p. 289).

temps, une action intemporelle par laquelle elle aurait posé librement le *caractère* de chaque individu, et partant, la loi même d'après laquelle se déroulent fatalement toutes les actions de sa vie présente.

« Ainsi, d'après Kant, nous dit M. Fonsegrive, l'homme serait double, il y aurait un *homo noumenon*, et un *homo phœnomenon* ; l'*homo noumenon* poserait librement son caractère intelligible ; ce caractère intelligible, formule intemporelle des phénomènes qui doivent se dérouler dans le temps, donnerait naissance à un caractère sensible, à l'*homo phœnomenon*, dans lequel tous les phénomènes se dérouleraient selon des lois fixes, mais qui auraient été librement posées par l'*homo noumenon*. En dehors du temps, l'homme aurait librement posé la totalité de ses actes futurs, les conséquences de cette libre position se dérouleraient maintenant dans le temps avec les apparences de la nécessité. Etant donné le caractère d'un homme, on pourrait prévoir certainement toutes ses actions, mais ses actions n'en seraient pas moins libres puisqu'elles auraient été librement posées (1). »

Mais bien invraisemblable

Pour répondre complètement à cette étrange hypothèse, il nous faudrait commencer par demander comment il se fait que la liberté-noumène ait pu agir librement, et se manifester, en posant le caractère de chaque individu, sans devenir liberté-phénomène.

C'est là une contradiction dans le système de Kant, qui a toujours rangé les substances dans les noumènes, et les opérations et manifestations des substances dans les phénomènes. Il faudrait donc inventer une autre classification, imaginer des opérations-phénomènes et des opérations-noumènes, c'est-à-dire

(1) Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, 1re édit., p. 236.

des manifestations qui se manifesteraient et d'autres qui ne se manifesteraient pas.

Et certes, cette grande manifestation de notre liberté qui, avant notre naissance (?), et en dehors du temps (?), aurait librement posé notre caractère et irrévocablement fixé, après délibération authentique, le choix de nos destinées futures ; cette grande élection, qui aurait dû faire époque dans notre conscience et dans notre vie, n'y ayant laissé de fait aucune trace, mériterait bien qu'on inventât, tout exprès pour elle, la classification ingénieuse des opérations-noumènes ou des manifestations qui ne se sont pas manifestées, à moins qu'on ne préférât la classer parmi les mythes de la fable.

Mais allons au fond du débat.

Son inutilité présente.

Vraie ou fausse, cette liberté passée, n'ayant eu qu'une action préhistorique, n'a plus rien à faire avec la vie présente, ni avec la morale qui régit cette vie humaine. La belle parole de Kant : « tu dois, donc tu peux », doit s'appliquer à tous nos devoirs quotidiens et incessants, en supposant un pouvoir quotidien et incessant qui lui corresponde. Autrement cette belle parole n'est plus qu'un vain mot. Si je ne *peux plus* actuellement, je ne *dois plus*. Dire que je *dois encore* parce que j'aurais pu, avant ma naissance, n'est qu'une amère dérision. Si je ne puis plus réformer mon caractère, maîtriser mes passions, et que toutes mes actions en découlent désormais nécessairement, mes actions présentes ne me sont plus imputables, c'est-à-dire qu'il n'y a plus pour moi ni bien ni mal, ni progrès, ni déchéance, ni morale possible, dans la vie présente. Kant a beau me dire : ayez au moins une « bonne volonté », une bonne intention, je réponds que si je ne l'ai pas déjà, c'est trop tard ! L'heure de ma liberté est passée pour moi, sans espoir de retour.

Cette liberté nouménale n'est plus, comme on l'a dit, qu'un principe de *prédestination* éternelle du moi conscient, par un moi inconscient qui m'est étranger, et ressemble beaucoup à l'aveugle Destin.

Rôle des deux moi au tribunal de la conscience.

Quoi qu'il en soit, il sera curieux d'examiner le rôle de ces deux *moi*, après l'action bonne ou mauvaise, qui provoque l'approbation ou le blâme de la conscience. D'après Kant, c'est le moi-phénomène qui comparaît devant le moi-noumène, car il ne saurait sans contradiction être à la fois juge et partie. « Il faut bien s'entendre, dit-il, sur la nature de ce moi double, qui d'une part s'oblige à comparaître tout tremblant à la barre du tribunal, et qui de l'autre se confie la fonction de juge et l'exerce avec une autorité innée : faute de cette explication, la raison tomberait en contradiction avec elle-même (1). »

Donc, voici le moi-phénomène qui comparaît « tout tremblant » après sa faute : le moi-noumène va-t-il le gronder, le punir ? — Mais à qui la faute, répondra logiquement le moi-phénomène, sinon à vous qui avez ainsi façonné ma nature une fois pour toutes, à ma naissance ? — Et l'accusé s'en reviendra acquitté, comme irresponsable, tandis que son juge, se voilant la face, se verra forcé de faire son propre *meà culpâ*. Pour ne pas recommencer à jouer un rôle ridicule, il ne lui reste qu'à supprimer son tribunal, et à n'y traduire jamais plus le moi-phénomène. La suppression du tribunal de la conscience est une conclusion assez inattendue pour une morale qui se dit si haute et si transcendante.

Kant a manqué son but.

Voilà donc à quoi a abouti la double fiction de Kant. D'une part, elle enlève la liberté à l'homme-phénomène qui en aurait besoin, — car ce sont bien nos

(1) Kant, *Eléments métaphysiques de la doctrine de la vertu*, § 13, note, citée par M. Fouillée, *ibid.*, p. 169.

phénomènes de chaque instant qui auraient besoin de la liberté pour pratiquer le devoir. D'autre part, elle attribue la liberté à l'homme-noumène, à l'homme en soi, qui n'en a nul besoin, — car il est supposé dans un monde transcendant, où le bien idéal et le bien réel ne font qu'un, et où le devoir n'a plus de sens. En sorte que Kant, après avoir admis la liberté pour rendre la morale possible, se voit obligé, par esprit de système, à la placer à contre-sens dans le monde des noumènes, où elle est inutile, et non dans le monde des phénomènes, où elle serait indispensable pour rendre la morale possible. Son but n'est donc pas atteint. Pour s'être posé en champion et en sauveur de la liberté, Kant n'en demeure pas moins un de ses agents destructeurs les plus subtils et les plus dangereux.

Aveux de ses disciples.

Bon nombre de néo-criticistes ont dû en faire le loyal aveu : aussi est-ce sur cette conception de la liberté, qu'ont porté leurs plus graves retouches. M. Renouvier, ayant supprimé radicalement le moi-noumène, dont le rôle lui paraissait inutile, a introduit résolument la liberté au sein même des phénomènes, peut-être même avec excès, car la contingence universelle n'est nullement nécessaire à la thèse de la liberté, comme nous l'avons montré.

Le Kantisme, dit-il, « n'a pas le droit de placer le fondement de l'éthique dans la région nouménale, la morale étant comme le reste de l'ordre des phénomènes, et devant se formuler sur le terrain de l'expérience. L'*en soi* de la morale est une hypothèse métaphysique transcendante, et certainement la plus obscure qu'il y ait dans une philosophie qui ne ramène pas le devoir à Dieu ». — « Par là, remarque M. Fouillée, M. Renouvier se trouve amené à reconnaître avec Schopenhauer que, pour Kant, l'*en soi* de la morale,

l'absolu qui commande, la voix inconnue qui ordonne dans le fond de la conscience, c'était au fond, Dieu (1) ».

Cette importante correction fait honneur à M. Renouvier. Il a bien fait de replacer la liberté au sein des phénomènes, comme tous les hommes l'ont toujours pensé, sans en excepter Kant lui-même, lorsqu'il s'abstrait de son système (2). Mais si la liberté est un phénomène de conscience, pourquoi M. Renouvier persiste-t-il à soutenir qu'il nous est impossible d'en avoir conscience ? L'impossibilité d'avoir conscience de notre liberté était motivée pour Kant par son caractère nouménal. Elle n'a plus de raison d'être pour M. Renouvier qui en fait un phénomène de conscience. Un peu plus de logique, ce nous semble, aurait suffi à corriger cette faute.

* * *

3. L'idéal moral de Kant. Mais il ne suffit pas à la théorie de l'action morale d'avoir rétabli le devoir avec ses sanctions éternelles et la liberté, il faut encore connaître l'*idéal moral* que doivent réaliser nos actions. Chaque système de morale a pu prendre pour point d'orientation un idéal différent ; aucun n'a pu s'en passer. Il faudra donc que Kant, après s'être interdit de spéculer, se remette à spéculer de plus belle, à la poursuite d'un idéal du souverain bien.

Quel est donc le souverain bien pour Kant ? Y a-t-il même un bien objectif et absolu à réaliser ? Nous avons déjà vu que, pour lui, il n'y a ni chose bonne, ni chose mauvaise avant la loi. C'est la loi qui, par son ordre ou sa défense, rend chaque chose bonne ou mauvaise. On ne peut donc déterminer le concept de bien ou de

(1) Fouillée, *Critiq. des systèmes*, p. 101.
(2) Voy. l'exemple de Kant cité plus haut, p. 419.

mal antérieurement à la loi ; mais Kant espère pouvoir le déterminer « après cette loi, et par cette loi ».

C'est la légalité.

Pour cette détermination il n'y a qu'un seul raisonnement possible : « puisque la loi commande, ce qu'elle commande *doit être* bon ; puisqu'elle défend, ce qu'elle défend *doit être* mauvais. » Mais pour arriver à cette équation : *commandé = bon*, il faut en sous-entendre préalablement une autre : *loi = bien*. Car si la loi n'était pas bonne, si nous étions le jouet soit du « malin génie » de Descartes, soit d'une nature indifférente ou mauvaise, comme les pessimistes le soutiennent, il ne serait plus évident qu'elle ne commande que le bien et ne défende que le mal. La foi, et une foi aveugle, en la bonté et la sainteté de la loi, est donc une fois de plus invoquée pour fonder la distinction essentielle du bien et du mal.

Ou la bonne volonté.

La même idée nous est présentée sous une autre forme, dès les premières pages de la *Métaphysique des mœurs*. Kant y déclare que la seule chose « bonne absolument et sans restriction », c'est la « bonne volonté». — « Dans cette bonne volonté seule il faut chercher le bien suprême et absolu » ; — « elle seule constitue la valeur absolue de l'homme, et aussi la seule chose d'après laquelle il doit être jugé par tout être, même par l'Etre suprême (1) ». Kant nous explique, à cette fin, que le bien absolu ne consiste, en effet, ni dans les talents de l'esprit, ni dans les qualités physiques, ni dans les biens extérieurs de la fortune, dont on peut faire un bon ou un mauvais usage, et qui, à cause de cette ambiguïté même, ne peuvent être dits biens absolus. La volonté conforme à la légalité, ou bonne volonté, est seule bonne absolument et sans restriction. Mais pourquoi Kant appelle-t-il *bonne*,

(1) Kant, *Métaph. des mœurs*, (Barni), p. 25, 88,

la volonté conforme à la légalité ? c'est encore par un acte de foi aveugle en la bonté de cette légalité.

Rigorisme exagéré. Mais pour que cette volonté soit absolument bonne, il faut qu'elle soit pure et dégagée de tout autre désir que celui de la légalité. Elle ne doit vouloir qu'une simple forme : la légalité pour la légalité ; le devoir pour le devoir. Pour exclure ainsi de la notion de bonne volonté toute considération d'autres biens raisonnables ou sensibles, tels que l'attrait de la beauté morale, le désir de sa perfection, de son bonheur, de son salut éternel, etc., Kant allègue aussi d'autres prétextes, plus subtils que réels, qui n'ont convaincu personne de la possibilité pratique d'un tel rigorisme.

La légalité universelle. Telle est donc la vraie pensée de Kant : le bien absolu, c'est la légalité seule. Et comme la légalité morale doit être universelle et absolue, et s'appliquer à tous les êtres raisonnables, il en conclut assez ingénieusement que les maximes universelles pouvant servir de règle de conduite à tous, sont la pierre de touche de la légalité. « Agis toujours de manière que ta conduite puisse servir de règle à la conduite de tous. » Ainsi on ne peut ériger en loi l'égoïsme universel, la souffrance universelle, etc.... Tandis qu'on doit ériger en loi la justice universelle, la charité universelle, etc... Ce caractère d'universel entrera même dans la définition de la loi : « une loi doit avoir la qualité d'un principe de législation universelle (1). »

Ce même principe donnera la solution de la fameuse antinomie entre l'égoïsme et l'altruisme ; ni le bien égoïste, ni le bien altruiste n'est le souverain bien ; mais seulement le bien universel, c'est-à-dire le bien de soi et des autres, parce que le bien de l'ensemble est supérieur au bien de telle ou telle partie.

(1) Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 169.

On a accusé un tel formalisme de devenir par là utilitaire, mais il n'en est rien. Il est (au moins sur ce point de l'universalisation des maximes) parfaitement raisonnable, et guidé par un principe de raison. Qu'importe, si le raisonnable cadre à merveille avec l'utilité publique ; c'est la raison et non l'utilité qui reste le critère du bien. Malheureusement pour Kant, ce critère objectif dont il s'inspire accidentellement, est emprunté par lui à la vieille morale de l'ordre, et ne saurait trouver place dans son système. N'est pas un principe utilitaire.

Ce qu'on lui a reproché avec beaucoup plus de vérité, c'est que la légalité, malgré son caractère de légalité universelle, n'en demeure pas moins une forme abstraite et vide de tout contenu. Mais c'est un cadre vide.

C'est un phare sans lumière et invisible, vers lequel on nous ordonne de nous orienter. Sans doute, il faut faire notre devoir, tendre au bien suprême, mais lequel ? On oublie de nous le dire, et nous répondre : le devoir pour le devoir, la légalité pour la légalité, n'est pas répondre à la question capitale, objet de l'éternel litige entre les diverses écoles de morale : quel est le bien suprême ?

C'est à remplir ce vide de la morale Kantiste, que les néo-criticistes se sont particulièrement appliqués, sans trop se demander si leur principe subjectiviste leur donnait le droit de rechercher autre chose qu'un idéal sans objet réel, forme illusoire de notre esprit. Ses disciples essaient de le remplir.

Tout d'abord, M. Renouvier rejette énergiquement l'antériorité de la loi sur le bien. « Nous repoussons, dit-il, le paradoxe que Kant énonce de cette manière : la notion du bien et du mal n'est le fondement de la morale qu'en apparence ; elle n'est pas déterminée avant ; sa détermination en procède.— La loi morale, au contraire, ne peut être comprise ni définie sans la notion du bien et du mal... Mais la notion du bien

et du mal n'atteint son universalité et sa pureté que lorsque la loi morale est conçue de façon à produire une *formule abstraite*, voilà ce qu'on doit concéder à Kant (1). »

Les néo-criticistes recherchent donc une « formule abstraite » capable d'exprimer dans toute « sa pureté » la notion du bien absolu. Mais, comme le leur reproche M. Fouillée, ils se contentent trop facilement de nous montrer que leur formule est abstraite et universelle, sans nous montrer qu'elle est l'expression véritable du bien. Le général est-il toujours moralement bon ; et pourquoi la généralité serait-elle nécessairement bonne ? Un joug universel serait-il une liberté ; et un malheur général, serait-il un bien ?

« L'humanité fin en soi. »

Cette réserve faite, examinons la « formule abstraite » proposée par les criticistes pour remplir le cadre laissé vide par Kant. Leur formule, obscure et majestueuse, comme il convient à leur idéal, est celle-ci : « *l'humanité fin en soi* ». Cette idée de l'humanité fin de l'univers, fin en soi, est une spéculation métaphysique, si jamais il en fut ; aussi Kant dans sa *Critique de la raison pratique*, n'a-t-il pas osé en faire le fondement avoué de sa morale, malgré des préférences secrètes qui percent assez souvent. Nos criticistes n'ont pas imité les réserves du maître, et ce sont les champions acharnés de la relativité de toutes nos connaissances, qui font appel à la notion absolue de l'*humanité fin en soi*.

Que peut signifier au juste cette formule ? Que l'idée universelle d'humanité soit absolue, comme toutes les idées universelles d'animalité, de vitalité, de rotondité, etc... Nous l'accorderons volontiers, ces no-

(1) Renouvier, *Essais de critiq.*, Psychologie, III, p. 173.

tions expriment des types ou des possibilités, éternellement et nécessairement possibles ou absolus.

Mais ce caractère convenant à toutes nos idées universelles, « l'humanité » n'a là-dessus aucun privilège sur telle autre idée, « l'animalité » par exemple.

Ce n'est donc pas dans le type abstrait d'humanité, mais dans sa réalisation concrète, dans l'homme réel ou dans la collection générale des hommes, qu'il nous faut chercher ce prétendu caractère d'absolu et de fin absolue. Examinons s'il est possible de l'y découvrir. L'homme est-il une fin absolue ?

Prenons un être humain, tel que notre propre conscience le découvre, et voyons à quelle partie de cet être humain on pourrait attribuer la qualité d'absolu ou de fin absolue. Son corps, semblable à celui des autres animaux, n'a sûrement pas de privilège; seule, son âme immortelle en pourrait avoir. Passons donc en revue ses facultés. Les sens et les passions nous sont communs avec les autres animaux ; et les criticistes eux-mêmes les estiment indignes d'être fin en soi et fondement de la morale. L'intelligence et la volonté libre nous distinguent de l'animalité, mais ce ne sont encore que des *moyens* supérieurs de connaissance et d'activité, et non pas des fins en soi. Ce sont des instruments, des règles, des mesures ; et comment un instrument, une mesure, serait-il une fin en soi ? Le géomètre pourrait-il croire que le compas dont il se sert est une fin en soi ?

Reste la personnalité même de l'homme. Pouvons-nous admettre, comme on nous le propose, qu'elle soit inviolable, autonome, absolue ? « Nous posons, dit M. Renouvier, la plus *radicale fin* qu'il y ait pour toute personne, savoir la personne même à respecter par la personne (1). » Opinion de M. Renouvier.

(1) Renouvier, *Science morale*, p. 181.

Un peu plus loin il ajoute : « Si par fin de l'homme on n'entendait rien de plus que cette fin qui est de s'en proposer une comme être raisonnable (telle que le bien en général, le bonheur) par-dessus toutes celles que comporte la nature sensible et passionnelle (et sans les exclure), ensuite de reconnaître à autrui une fin semblable, de la *respecter* et de la *servir*, on rentrerait dans la morale telle que je l'ai exposée (1). »

Donc, la personne humaine est inviolable et absolue, soit en moi, soit dans les autres hommes. Chacun a le droit absolu de se proposer le bonheur pour fin dernière, et chacun a le devoir de respecter absolument une fin semblable chez les autres hommes. Tel est l'idéal moral, le bien suprême, l'humanité fin en soi. Voyons maintenant, si l'application de cet idéal ne souffre aucune difficulté, et comment les difficultés seront résolues.

Critique de cette opinion.

Tout le monde admettra facilement que nous poursuivions le bonheur, que nous devions reconnaître aux autres une fin semblable, et que nous « la respections »... *lorsqu'elle ne nous gêne pas*, et qu'elle est *conciliable avec notre propre fin*. Mais quand elle nous gêne par trop, et qu'elle est inconciliable ; quand il y a conflit déclaré entre le bonheur personnel et celui des autres, c'est alors que l'idéal va se trouver dans l'embarras.

M. Renouvier est trop perspicace pour n'avoir pas trouvé quelque solution. Il va nous démontrer que la personnalité des autres hommes doit être respectée dans son bien, alors même que le bien de notre propre personnalité devrait en souffrir ; parce que, même dans ce cas, elle est pour moi un bien.

Au premier abord, cette thèse semble assez para-

(1) Renouvier, *Science de la morale*, p. 220.

doxale. De ce que ma vie et mon honneur sont un bien pour moi, je veux bien conclure que votre vie et votre honneur sont pareillement un bien pour vous : mais comment démontrer qu'ils sont aussi un bien pour moi, et que dans le cas où mon bien et votre bien entreront en conflit, c'est votre bien ou le bien de tous que je dois préférer au mien ? Comment surtout démontrer que ce bien étranger, ce bien public, qui empêche ou ruine mon propre bien, soit tout à coup devenu pour moi un bien tel qu'il m'impose le sacrifice des autres biens ? Si l'humanité est un principe inviolable, je la trouve en ma propre personne, aussi bien et mieux que dans les personnes étrangères : ma propre humanité vaut celle des autres, et je vous demande la raison qui m'impose de me sacrifier aux autres. Charité bien ordonnée, ne commence-t-elle pas par soi-même ?

M. Renouvier reconnaît que ce raisonnement de l'égoïste est *logiquement inexpugnable*. « Et pour l'engager, dit-il, à sortir de cette position logiquement inexpugnable, il faudra lui soumettre le *postulat* qui réclame l'harmonie entre l'ordre complet et connu de la raison, et l'ordre inconnu des phénomènes en leur enchaînement total » (1), c'est-à-dire l'harmonie définitive entre le devoir et le bonheur, réalisée par les sanctions de la vie éternelle. Aveu de M. Renouvier.

Cette conclusion inattendue nous étonne et nous charme à la fois. C'est la solution de l'ancienne morale objective, où le formalisme criticiste lui-même se voit forcé de recourir bon gré, mal gré. Oui, nous l'avons déjà établi et démontré : il n'y a point d'idéal moral désintéressé; il n'y a même pas de fondement solide au devoir qui nous prescrit le désintéressement, hors

(1) Renouvier, *Science de la Morale*, p. 272.

de la justice et des sanctions divines dans l'éternité. M. Renouvier a tort de chercher à s'excuser d'un tel aveu, et de vouloir l'atténuer en ajoutant que ce postulat est simplement « le complément » de la morale, et qu'il « n'est pas nécessaire pour le fonder ». Puisqu'il reconnaît que sans lui le devoir croule, c'est bien un fondement du devoir, dans le vrai sens de ce mot.

Retour à l'élément divin absolu.

Mais alors il faut aller jusqu'au bout de la logique. S'il est nécessaire que Dieu et sa justice interviennent dans la science morale, s'ils sont le dernier fondement du devoir et de la sanction, c'est là l'élément divin et absolu, que nous chercherions vainement dans une créature essentiellement contingente. Il faut donc cesser de faire jouer à l'humanité un rôle « autonome » et « absolu » qui n'est pas le sien ; il faut cesser de la diviniser, en la regardant comme une « fin en soi », et rendre à Dieu le grand rôle qui seul lui convient, celui de principe et de fin dernière. Loin d'abaisser ainsi l'humanité, on la grandit, en l'élevant sur le piédestal des droits de Dieu, fondement inébranlable des droits de l'homme ; on la rend inviolable, en reconnaissant en elle l'image de Dieu.

Inutile d'insister sur cette « fin » de la morale Kantiste. Le lecteur jugera si elle répond aux pompeuses et présomptueuses promesses du début, et si elle a réussi à remplacer la « bonne vieille morale ». Du reste, nos adversaires eux-mêmes commencent à sentir que le Kantisme n'est qu'une « transition, une crise que la pensée traverse, sans pouvoir s'y arrêter ». Leur mot d'ordre est qu' « *il faut dépasser Kant* » (1). Ne nous acharnons pas sur des adversaires qui ont eux-mêmes sonné la retraite.

(1) *Revue Thomiste*, mars, sept. 1897, Art. du P. Gardeil.

IV

La Morale du Pessimisme ou Néo-Bouddhisme.

L'optimisme était un des postulats de la morale de Kant, qui nous demandait un acte de foi aveugle en la bonté de la loi et de la nature. Il était à prévoir que, parmi ses disciples. il s'en trouverait d'humeur opposée, estimant, au contraire, que la nature est mauvaise et essentiellement mauvaise, qui essayeraient de greffer sur l'arbre du Kantisme une doctrine de Pessimisme ou Néo-Bouddhisme. **Origine du Pessimisme.**

Le sentiment pessimiste n'est pas nouveau. De tout temps, on a vu des âmes, douloureusement agitées par une tristesse née des mécomptes ou des iniquités de la vie, en proie à la lassitude de vivre. Leurs plaintes ont inspiré une multitude de poètes, comme A. de Vigny, Musset, Léopardi, Lamartine (1), ou des penseurs comme Pascal et Jouffroy. Mais ce sentiment pessimiste, plus ou moins vague, n'est pas encore le système philosophique du Pessimisme.

Schopenhauer et son disciple Hartmann se sont donné la mission de le fonder, et le premier surtout, digne héritier d'un père misanthrope et d'une mère de grand talent littéraire, a su remplir sa tâche avec un art et une verve brillante, qui hâta le déclin de l'hégélianisme en Allemagne. C'est à eux que le Bouddhisme a dû le regain de vogue et d'actualité **Schopenhauer, Hartmann**

(1) « Quel crime avons-nous fait pour mériter de naitre ?
« L'insensible néant t'a-t-il demandé l'être
« Ou l'a-t-il accepté ?
« Sommes-nous, ô hasard, l'œuvre de tes caprices ?
« Ou plutôt, Dieu cruel, fallait-il nos supplices
« Pour ta félicité ? »
(Lamartine, 7e Médit., *Le Désespoir*.)

dont il a joui un instant en Allemagne et jusqu'en France, soit dans le « temple » du musée Guymet, où des bonzes sont venus célébrer leurs rites devant un public nombreux, soit dans les salons de la capitale, où de beaux esprits accueillaient l'évangile néo-bouddhiste comme « la religion de l'avenir ».

La philosophie du pessimisme n'apparaît pas dans leurs ouvrages avec la gravité calme et sereine d'un « théorème qui marche », mais avec un appareil étrange et fantastique, qui n'a pas peu contribué à son succès. On y trouve pêle-mêle des rêveries et des pensées profondes, des larmes et des cris de révolte, de la pitié et de l'égoïsme, des accès de mysticité et des blasphèmes. C'est « un mélange incohérent, nous dit M. Fouillée, d'erreurs et de vérités, de faits scientifiques et de sophismes ontologiques, un amoncellement d'obscurités, d'où sortent parfois des lueurs, comme l'éclair du nuage, la déclamation jointe à l'algèbre, la superstition alliée à l'incrédulité, le somnambulisme, les tables tournantes, les esprits frappeurs, la possession démoniaque..., sans exclure les prétentions scientifiques du positivisme moderne. Par-dessus le tout, une conception apocalyptique du monde et de sa fin, qui dépasse tout en étrangeté...; des élans d'imagination fantastique comme un conte d'Hoffmann, une ronde d'idées bizarres chevauchant sur des formules, voilà la philosophie du pessimisme allemand, Gœthe aurait pu l'appeler le sabbat de la métaphysique (1) ».

Aussi, loin de nous la pensée d'en essayer une analyse complète, qui d'ailleurs déborderait notre sujet. Nous indiquerons seulement les principales lignes de sa morale et des idées métaphysiques qu'elle présuppose.

(1) Fouillée, *Critiq. des systèmes*, p. 277.

Pour point de départ, Schopenhauer emprunte à Kant son scepticisme métaphysique et théologique, établi dans la *Critique de la raison pure*. Nous ne connaissons que nos manières de connaître, des formes innées propres à l'organisation spéciale de notre esprit. Que si toutes nos perceptions sensibles ou intellectuelles n'aboutissent qu'à des illusions sans aucune valeur objective, ne serait-ce pas une première raison de croire que la nature, qui se joue ainsi de nous, bien loin d'être bonne, comme le prétendait Kant, est vraiment mauvaise, et que tous les efforts de la moralité soient de la détruire ? Le premier article de mon *Credo*, dit-il, est celui-ci : « Je crois que le monde où je me meus est un monde d'apparences, et que la moralité est la négation pratique d'un tel monde (1). » — Il est assez piquant de voir le subjectivisme de Kant, après avoir mis le monde au rebours, aboutir tout naturellement à un sentiment de révolte contre « un tel monde ». Le pessimisme devient ainsi un des fruits naturels du désarroi des intelligences et de l'affaiblissement des caractères chez nos contemporains. Mais poursuivons. Enfermé dans le doute Kantien.

Quoique le noumène mystérieux et inconnaissable nous entoure de toute part, Kant s'était flatté de l'atteindre indirectement par un acte de foi au devoir et à la morale. Schopenhauer commettra un illogisme semblable, en essayant de l'atteindre par un acte de *volonté*. Puisque l'intelligence est aveugle, et ne peut rien voir qu'elle-même ou plutôt les apparences d'elle-même, il faut rompre le cercle de fer de cette prison où l'on étouffe, par un acte de révolte contre l'intelligence au profit de la volonté. « L'intelligence, dit-il, étant soumise aux formes (trompeuses) du temps, de l'es- Il en sort par un acte de volonté.

(1) Schopenhauer, *Die Welt als Wille*, t. I, p. 53, t. II, p. 760 ; Cf. *Le monde comme volonté et comme représentation* (trad. Burdeau).

pace et de la causalité, ne peut nous donner par là même la chose en soi ; celle-ci doit donc être cherchée non dans une connaissance, mais dans un acte ; il y a une voie intérieure qui, semblable à un souterrain, nous introduit d'un seul coup, comme par trahison, dans la forteresse (1). » Mais un acte de volonté, sans intelligence et sans conscience, est une force aveugle qui, pour rester intelligible, doit ressembler à l'acte de foi aveugle de Kant, et ne peut aboutir qu'au même insuccès final.

Le noumène est volonté.

En attendant, il aboutit à une croyance notablement différente de celle de Kant. En nous ouvrant, par un coup de force, les portes du noumène, la volonté de Schopenhauer affirme que le noumène, l'absolu, est lui-même volonté, et que cette volonté impersonnelle et absolue est le fond même de la substance universelle. C'est elle qui produit l'attraction universelle des astres et des mondes célestes ; qui meut les molécules minérales par des affinités diverses ; qui produit le tourbillon vital dans les plantes, la sensation dans les animaux, la conscience dans l'homme, etc...

Des preuves d'une si grave et audacieuse affirmation, Schopenhauer n'en saurait donner, puisqu'elles seraient œuvres de l'intelligence trompeuse, détrônée désormais par la volonté. Du moins, pourra-t-il nous donner quelque *notion* de cette volonté universelle ? Pas davantage, car elle serait encore l'œuvre d'une intelligence illusoire. « Pour conclure, dit-il, l'essence universelle et fondamentale de tous les phénomènes, nous l'avons appelée *volonté*, d'après la manifestation dans laquelle elle se fait connaître sous la forme la moins voilée ; mais *par ce mot* (de volonté) *nous n'entendons rien autre chose qu'un X inconnu* (2). »

(1) Schopenhauer, *Die Welt als Wille*, t. II, XVIII, et XXV.
(2) Schopenhauer, *Ibid.*

Le lecteur se demandera sans doute si ce n'est pas encore par « l'intelligence trompeuse » que Schopenhauer découvre si l'absolu se manifeste, et comment il se manifeste ; si ce n'est pas encore et toujours par « l'intelligence trompeuse »,qu'il édifie tous ces beaux raisonnements pour rapprocher la volonté de l'X inconnu ; et si, partant, notre auteur n'aurait pas dû s'en tenir là, pour ne pas prolonger davantage une dissertation qui aura toujours le défaut d'être écrite sans intelligence ou avec une intelligence trompeuse. Mais notre auteur n'est qu'au début de son programme, et nous impose de le suivre jusqu'au bout.

Après nous avoir découvert que le fond du noumène est Volonté, il va nous apprendre que l'attribut essentiel de la volonté est la liberté. Ne nous récrions pas en voyant attribuer la liberté à une volonté aveugle et sans connaissance. Puisque la volonté est un X inconnu, la liberté doit être sans doute un autre X, et ces deux X pourraient bien ne pas se contredire. C'est du moins la seule explication que nous puissions en fournir. Le noumène est liberté.

Et, en effet, Schopenhauer, acceptant la conception de Kant, pour laquelle il n'a que de l'admiration, d'une « liberté nouménale », coexistant avec une « nécessité phénoménale », place la liberté uniquement dans le noumène inconnu, et la refuse aux actions humaines de chaque jour. Cette prétendue liberté nouménale ne fonde donc pas plus la responsabilité humaine que celle de Kant, et succombe sous les mêmes objections. Une telle morale n'est plus une science pratique ayant pour but de nous améliorer, puisque c'est impossible : c'est une science descriptive, constatant les mœurs humaines, comme une branche de l'histoire naturelle. Voici l'aveu même de Schopenhauer :

« La morale, se demande-t-il, cette science qui met

au jour les ressorts de toute vie morale, ne pourra-t-elle aussi les faire jouer ? Ne peut-elle, d'un homme au cœur dur, faire un homme miséricordieux, et, du même coup, juste et charitable ? Certes non : les différences de caractères sont innées et immuables. Le méchant tient sa méchanceté de sa naissance, comme le serpent ses crochets et ses poches de venin ; ils peuvent aussi peu l'un que l'autre s'en débarrasser. *Velle non discitur* ».

Et cependant la liberté nouménale est nécessaire au système pessimiste ; et c'est pour cela que Schopenhauer la maintiendra quand même.

Double rôle de cette liberté. Il faut, en effet, que la Volonté absolue soit libre de deux manières : D'abord dans l'acte primitif, à l'origine du monde, où elle a voulu vivre et s'incarner dans l'Univers actuel. Ce vouloir-vivre est ce que les pessimistes appelleront le « péché radical », la « bêtise absolue », qui a occasionné tout le mal des hommes et de l'Univers, qui sans cela ne seraient jamais sortis du « repos éternel ». Or cet acte est mauvais et essentiellement blâmable, donc il est libre.

En second lieu, l'absolue Volonté doit être libre dans l'acte suprême où, reconnaissant sa première faute, elle cherche à la réparer, en renonçant à vivre, et en s'anéantissant pour retourner dans le « repos éternel », le *Nirvâna*, ou « sommeil sans rêve », d'où elle n'aurait jamais dû sortir. Il faut que cet acte louable de moralité suprême, soit libre pour être louable. Telle est, semble-t-il, la pensée fondamentale de Schopenhauer, et la raison d'attribuer la liberté à la Volonté absolue. Mais cette raison ne paraît pas péremptoire à Hartmann, qui jugera la liberté intemporelle de l'homme inutile pour ce double rôle et la supprimera.

Le Devoir. Quoi qu'il en soit, cette prétendue liberté intemporelle de l'individu n'a rien de commun avec la liberté

temporelle, la seule qui puisse rendre possible l'accomplissement du devoir, aussi sera-t-il logique pour Schopenhauer de nier le devoir, ou pour Hartmann de l'entendre de manière à supprimer la chose, tout en gardant le mot.

« D'après ce qui précède, dit Schopenhauer, on ne s'attend pas à trouver dans mon traité d'Ethique soit des préceptes, soit une théorie des devoirs, soit un précepte universel de morale, qui serait comme le réceptacle général d'où sortent toutes les vertus. Nous ne parlerons non plus ni de devoir inconditionnel, ni d'une loi de la liberté, car l'un et l'autre renferment une contradiction. Nous ne parlerons en aucune façon du devoir : cela est bon pour les enfants et pour les peuples dans leur enfance, mais non pour ceux qui se sont approprié la culture qu'on possède à l'âge de la majorité (1). »

La morale de Hartmann est un peu moins méprisante pour l'idée du devoir. Ayant trouvé incomplet et insuffisant le principe de Schopenhauer, — Volonté pure et aveugle, inintelligente à la fois et inintelligible, — il lui avait adjoint une *Raison* inconsciente, mais capable de diriger cette Volonté, et de faire succéder à l'opposition primitive entre la volonté et l'idée qui avait produit la folie du « vouloir-vivre », un processus contraire ayant « pour but d'amener l'idée, d'abord inconsciente, de la folie inhérente au vouloir-vivre, à une pleine conscience de cette folie, de manière à déterminer la volonté à ne plus vouloir ». Morale de Hartmann

En conséquence, cette loi de réaction est appelée par Hartmann un devoir, mais comme son exécution se produit sans liberté et fatalement, c'est bien moins un devoir, dans le sens moral de ce mot, qu'une finalité Le devoir

(1) Schopenhauer, *Ibid.*, t. I, p. 53.

ou une fatalité qui nous attire nécessairement. C'est cette inclination qui produit dans nos consciences le sentiment du devoir moral, mais ce sentiment est beaucoup plus illusoire que réel, et la morale, d'ailleurs, n'a point à s'en occuper. « La question de savoir si à cette idée : *tu dois*, revient une importance plus que subjective et plus qu'illusoire, reste en dehors de nos présentes recherches (1). »

Du reste, le devoir, si devoir il y a, consiste uniquement à amener un état de choses, où tout devoir aura disparu, la folie du vouloir-vivre ayant cessé, et l'individu étant rentré dans le sein de l'être universel.

L'Idéal moral. Telle est, en effet, la fin dernière de l'homme : la destruction et l'anéantissement de son être individuel, et son absorption dans le nirvâna de l'être universel. D'où les pessimistes se flattent de tirer l'idéal le plus pur et le plus désintéressé de morale. Examinons si leurs prétentions sont justifiées.

Il n'y a, disent-ils, au fond, qu'un seul Etre véritable, l'Etre universel, dont la folie du vouloir-vivre a fait sortir, comme des ombres et des fantômes, toute la multiplicité et la diversité actuelle des individus. Or, le retour des individus à l'unité, par le renoncement au vouloir-vivre individuel, ne peut être que la négation même de l'égoïsme, principe de tout mal, et la pratique du désintéressement le plus élevé.

« L'affirmation du vouloir-vivre, dit Schopenhauer, est la raison du monde phénoménal, de la diversité des êtres, de l'individualité, de l'égoïsme, de la haine. L'égoïste, dupe d'une illusion d'optique, prend sa personne pour une réalité durable, et le monde des phénomènes pour une existence solide : il sacrifie donc

(1) Hartmann, *Phénoménologie*, p. 307.

tout à son moi. Le sage, au contraire, reconnaît que son moi n'est rien, que le principe d'individuation n'a qu'une valeur trompeuse, que la diversité des êtres a sa racine dans un même être, que, s'il y a diversité dans le vouloir, il n'y a au fond qu'une seule volonté (1). » — Un peu plus loin, il ajoute que celui qui a compris cette identité des êtres, ne distingue plus entre lui et les autres : « il jouit de leurs joies, comme de ses joies ; il souffre de leurs douleurs, comme de ses douleurs, tout au contraire de l'égoïste, qui, faisant entre lui-même et les autres la plus grande différence, nie pratiquement la réalité des autres. »

Fraternité universelle.

Hartmann soutient la même thèse : « L'idée du moi, répète-t-il, n'a pas plus de vérité que l'idée de l'honneur et du droit, par exemple. La seule réalité... est celle de l'Etre qui n'est pas un individu, de l'Un-Tout inconscient... Persuadez-vous fermement et intimement de cette vérité qu'un seul et même être (l'Inconscient) sent ma douleur et la vôtre, mon plaisir et le vôtre, qui n'est associé qu'accidentellement à tel ou tel cerveau : alors seulement l'égoïsme exclusif sera extirpé en vous jusqu'à la racine (2). »

Par la *pitié*.

Or le grand moyen pour extirper l'égoïsme et amener le règne de la fraternité universelle, c'est la *pitié*, « ce grand mystère de la morale ». Toutes les vertus viennent de la pitié, comme de leur source ; la justice, la bienfaisance, l'héroïsme lui-même sont de la pitié. « Celui qui va à la mort pour sa patrie est délivré de l'illusion, ne borne plus son être aux limites de sa personne : il l'étend, cet être, il y embrasse tous ceux de son pays en qui il va continuer de vivre, et même les générations futures, pour qui il fait ce qu'il fait. Ainsi la mort, pour lui, n'est que comme le

(1) Schopenhauer, *Die Welt*, t. II, XLVII.
(2) Hartmann, *Phrénoménologie*, *Ibid.*

clignement des yeux, qui n'interrompt pas la vision (1). »

Par le suicide de la volonté.

Mais la fraternité universelle par la « pitié » n'est encore qu'une première étape pour arriver au *nirvâna*, ou abolition complète du vouloir-vivre. Ce suicide de la volonté, n'est pourtant pas le suicide véritable que le maître interdit (2) : « Le suicide nie seulement la vie et non la volonté de la vie. L'homme qui se tue, en effet, veut en réalité la vie et l'accepterait volontiers ; la seule chose qu'il ne veuille pas, c'est la douleur. Ensuite, le suicide ne met fin qu'à la vie individuelle, et n'empêche pas la renaissance de l'âme, la *palingénésie*. Le sage devra donc ne pas recourir au suicide. Les degrés qu'il franchira successivement pour atteindre son but, sont d'abord la *chasteté* absolue, qui empêche la souffrance de se perpétuer sur la terre, puis l'*ascétisme*, qui, prenant conscience du mal inhérent à l'existence, éteint en nous l'attachement à la vie ; enfin le *nirvâna* proprement dit, acte suprême de liberté, par lequel la volonté se dégage entièrement des formes et des nécessités de la vie sensible. »

Par le suicide cosmique

Ce suicide de la volonté individuelle ne semble pourtant pas à Hartmann une mesure assez radicale ni assez efficace pour supprimer le vouloir-vivre. Il préconise un procédé collectif, beaucoup plus expéditif et absolu : le *suicide cosmique*. Lorsque le génie de

(1) Schopenhauer, *Fondement de la morale*, p. 192.

(2) Tous ses disciples n'ont pas eu la même modération. Bon nombre de jeunes gens instruits et lettrés préconisent les meurtres collectifs : « Allumez le feu aux quatre coins des villes, fauchez les peuples, rasez tout, et quand il ne restera plus rien de ce monde pourri, peut-être en repoussera-t-il un de meilleur. » (Zola, dans *Germinal*.) — Ils préconisent surtout la stérilité volontaire des foyers, vantée par un de leurs poètes :

« Demeure dans l'empire innommé du possible,
« O fils le plus aimé, qui ne naîtra jamais ! »
(Sully-Prudhomme.)

l'homme sera devenu assez puissant pour accumuler sur la terre des forces explosibles gigantesques, au signal de l'électricité, notre planète éclatera et volera en poussière, dans les espaces infinis, engloutissant pour jamais, dans une immense catastrophe, volontaire et sublime, les derniers débris de l'humanité. Tous les individus rentreront ainsi d'un seul coup dans le repos absolu de l'être universel. En prévision de cette délivrance, un de leurs poètes apostrophe ainsi la mort :

« Affranchis-nous du temps, du nombre et de l'espace,
« Et rends-nous le repos que la vie a troublé...
« Plus d'hommes sous le ciel, nous serons les derniers (1)! »

La fraternité ne découle ni du premier dogme.

Sauf dans ce grand suicide cosmique, délire plutôt insensé que sublime, nous reconnaissons volontiers certaines maximes généreuses et élevées, mais nous nions qu'elles soient les conséquences logiques des principes du pessimisme. Celui-ci n'a donc pas le droit de s'en glorifier comme d'une parure naturelle, alors qu'elle est une parure d'emprunt et un travestissement.

De ces deux dogmes fondamentaux : l'unité de substance et le pessimisme universel, aucun, en effet, ne peut fonder solidement la fraternité universelle que l'on nous prêche si éloquemment.

L'unité de substance est une hypothèse d'abord trop subtile et trop contraire au sens commun, pour faire faire un seul pas à la fraternité des hommes entre eux. Comment ferez-vous croire à Pierre et à Paul, étrangers ou ennemis, que la distinction de leurs deux *moi* n'est qu'une illusion, et que, leur être étant identique, leurs intérêts et leurs volontés doivent être identiques ? Ces vaines subtilités les feront sourire ou les irriteront, mais ne les feront pas encore fraterniser.

(1) Mme Ackermann.

Du reste, le raisonnement de l'identité est en lui-même faux et sophistique. Il ne suffit pas que nous ayons tous les deux pour origine une substance commune pour être identiques ; deux éclairs jaillissant du même nuage, deux personnages joués par le même acteur, peuvent être en opposition très réelle et très radicale. Lors donc que mes intérêts seront opposés aux vôtres, votre argument d'identité sonnera faux. L'identité d'être sera démentie par la non-identité des intérêts. Et alors même que nous n'aurions fait qu'un, autrefois, dans le monde de l'inconscient, ce n'est pas là que nous pouvons aujourd'hui nous aimer les uns les autres, puisque nous n'y sommes plus. Nous ne le pouvons davantage dans le monde conscient, où nos *moi* et nos intérêts sont divisés. Pourquoi, en effet, dans ce monde-ci, préférerais-je votre moi au mien, ou bien le moi inconscient du grand absolu, au moi conscient ? C'est là une conséquence qui ne saurait s'imposer.

Combien plus naturelle et plus vraie est la morale chrétienne, qui, sans recourir à des identités universelles et chimériques, rappelle aux hommes qu'ils sont tous de la même famille, dont le Père est aux cieux, tous frères par conséquent et obligés de s'entr'aider comme des frères ! L'identité n'est qu'une grossière contrefaçon de cette vérité, à la fois simple et sublime.

Ni du second dogme pessimiste.

Le second principe du pessimisme, affirmant que le monde est mauvais, le plus mauvais des mondes, que la souffrance est fatalement attachée à l'existence (1), et qu'en conséquence le vouloir-vivre est une

(1) « Plus l'humanité voit se multiplier les moyens dont elle dispose pour se rendre l'existence agréable, plus elle se convainc de l'impossibilité de surmonter de cette manière l'angoisse de la vie et d'atteindre au bonheur ou même au contentement. » Hartmann, *La religion de l'avenir*, ch. VIII.

folie, la folie radicale, — conduira-t-il plus logiquement au désintéressement et à la fraternité ? Ne serait-ce pas plutôt l'inverse, et ne favoriserait-il pas, au contraire, cet égoïsme épicurien que les pessimistes prétendent ruiner ?

Si notre moi n'est qu'un accident sans valeur et une illusion mauvaise, produite par la grande folie du vouloir-vivre, vous ne pouvez plus me conseiller de prendre cette illusion au sérieux, de l'estimer dans les autres hommes, d'en faire l'objet de mon amour, de me sacrifier pour cette mauvaise chimère. Le dévouement d'un homme pour un homme, c'est-à-dire d'une illusion pour une illusion, est lui-même illusoire et absurde. Telle est la raison, sans doute, du profond mépris pour la race humaine dont Shopenhauer faisait profession, et qui se trouve au fond de sa hautaine « pitié ».

Mais il y a plus ; si la vie est un mal parce qu'elle tend au bonheur et que le bonheur est impossible, je n'ai plus aucun effort à tenter pour rendre les autres heureux. Je ne puis que les aider à se débarrasser au plus tôt d'un si odieux fardeau. Nous ne pouvons plus nous aimer que pour chercher à nous annihiler. C'est le seul rôle logique de la fraternité pessimiste.

Tout d'abord, nous entr'aider à accomplir le suicide de la volonté par l'ascétisme. Si tous les mauvais traitements sont un excellent moyen pour nous faire avancer dans ce dégoût de la vie, pourquoi n'en pas gratifier nos frères ? « Par rapport à celui qui en est l'objet, dit Hartmann, ces mauvais traitements sont physiquement un mal, mais ils sont métaphysiquement un bien, et, au fond, un *bienfait*, puisqu'ils contribuent à le faire avancer vers son véritable salut (1). »

(1) *Parerga*, t. VI, § 172.

L'égoïsme, seule conséquence logique.

Ce serait là un genre nouveau, mais très logique, de fraternité, en attendant le grand jour du « suicide cosmique », qui fera rentrer l'univers dans le néant du nirvâna. Mais ce grand jour de la « délivrance » est encore éloigné... ; d'ici là, il faut vivre, bon gré mal gré, en souffrant le moins possible, puisque la souffrance est le seul mal.

Donc, pour échapper à sa poursuite : sauve qui peut général, et chacun pour soi ! La lutte pour la vie, l'utilitarisme égoïste, ou l'épicurisme, seront la suite pratique de la théorie pessimiste, qui ne nous apparaît plus, au fond, que comme un épicurisme déçu, jouant devant le grand public les airs tragiques de la « philosophie du désespoir ». Son mépris de la vie dissimule assez mal un désir de bonheur plus raffiné et plus égoïste. Ses déclamations ne peuvent nous donner le sens de la vie humaine, encore moins le prix de la vie.

Pessimisme et Christianisme.

Aussi sommes-nous étrangement surpris des rapprochements injustifiés qu'on a tentés entre la morale du pessimisme et la morale chrétienne (1).

Sans doute, la religion chrétienne appelle cette terre une « vallée d'exil et de larmes » ; elle répète avec le sage Salomon que « tout est vanité et affliction d'esprit sous le soleil ». Tous ses penseurs, orateurs, poètes ont dit et redit sous mille formes la parole de Pascal : « Nous cherchons le bonheur et nous ne trouvons que misère. » Les saints eux-mêmes ont pu avoir leurs heures de tristesse amère, et même, à l'exemple de S. Paul, ils ont pu désirer la mort et

(1) « C'est l'honneur du pessimisme que de faire le fond des religions supérieures qui se partagent encore aujourd'hui le monde... Une religion qui n'est pas pessimiste est à peine une morale... Le Bouddhisme et le Christianisme sont des religions pessimistes. » Brunetière, *Revue des Deux-Mondes*, 1er nov. 1890. *La Philosophie de Schopenhauer*.

lui sourire comme à une bienfaitrice et à une amie, et cependant tous auraient regardé comme un blasphème la devise pessimiste : que « la vie ne vaut pas la peine d'être vécue ».

C'est qu'en effet, si cette vie mortelle a un côté vraiment triste et désolé, malheureusement trop réel, qu'on ne saurait supprimer en le niant, il y a aussi un autre côté, le côté des divines espérances que les pessimistes oublient ou ignorent, et qui est une large compensation, et même une transfiguration du mauvais côté. A cette divine lumière, les maux de la vie présente deviennent une épreuve, c'est-à-dire un moyen de purification et d'expiation, en même temps qu'une école de vertu, une source de mérite et un gage des espérances éternelles. Aussi le divin Maître va-t-il jusqu'à nous recommander non seulement la résignation, mais encore la joie et l'exultation au sein des épreuves, et les saints ont connu et expérimenté le secret de cette sainte allégresse, au milieu des persécutions et des tourments les plus affreux. Différence essentielle.

Ce seul trait suffirait à faire cesser un si grave malentendu. Le pessimisme ne voit qu'un des aspect de la vie, le mauvais, et refuse de voir l'autre qui seul pourrait expliquer le premier, car il en est la contrepartie. Le Christianisme seul a vu les deux aspects, et il les explique et les complète l'un par l'autre. Aussi tandis que le pessimisme conclut à la désespérance et à l'abdication du devoir, en faisant appel au néant, qui seul peut nous décharger du fardeau de la vie, le Christianisme, au contraire, conclut par l'espérance dont elle fait un précepte, et par la nécessité pour l'homme, en se soumettant au devoir, de faire appel à la vie divine et surnaturelle, qui sur la terre est une anticipation de la vie bienheureuse de l'éternité.

En un mot, le Pessimisme soutient que le monde

est une œuvre manquée, une œuvre mauvaise, et la vie un malheur ; le Christianisme affirme au contraire que l'œuvre de Dieu est bonne, et nous révèle le prix de la vie. La contradiction est complète.

La religion est-elle fondée sur le pessimisme ?

Mais, du moins, ne pourrait-on pas prétendre que la religion chrétienne est fondée sur le sentiment pessimiste que la vie est mauvaise ? C'était la pensée de Von Hartmann lorsqu'il écrivait : « C'est le mécontentement des choses de ce monde qui conduit à la religion, mécontentement des maux qu'il faut subir, ou mécontentement de sa propre nature qui fait tomber dans le péché... Là où n'existe pas la disposition pessimiste, la religion ne saurait croître, du moins spontanément (1). »

Certain auteur catholique nous paraît beaucoup trop indulgent pour cette thèse. Que la « bonne souffrance » ramène souvent à Dieu un grand nombre d'âmes égarées, c'est un fait de tout temps démontré par d'illustres exemples, et nous sommes les premiers à le reconnaître. Mais que ce soit la voie ordinaire, à plus forte raison la voie unique, pour arriver à Dieu, c'est là une exagération manifeste. Les voies de Dieu sont innombrables et variées à l'infini. Il choisit lorsqu'il lui plaît ses amis et ses apôtres aussi bien parmi les heureux de ce monde que parmi les deshérités et les mécontents. Il lui suffit de mettre au cœur de l'homme le sentiment profond de sa contingence et de sa misère, uni à des aspirations élevées et généreuses : or ce sentiment n'est pas nécessairement un sentiment de tristesse et de dégoût de la vie ; et surtout il n'a rien de commun avec le sentiment pessimiste que l'œuvre de Dieu est essentiellement mauvaise et que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue.

(1) Von Hartmann, *La religion de l'avenir*, ch. VII.

Ce sentiment ne fera jamais un chrétien, encore moins un apôtre, car c'est un sentiment d'orgueil déçu et de révolte contre Dieu.

Même sur ce point, la différence essentielle entre la morale pessimiste et la morale chrétienne demeure donc incontestable (1).

*
* *

La morale anti-pessimiste de Nietzsche

Cependant, malgré ses belles promesses, le nouvel évangile du pessimisme et du néo-bouddisme paraissait insuffisant à pacifier les cœurs blessés par les injustices du sort et les cruautés de la nature, insuffisant à remplir le vide des âmes, que le besoin de vivre et la poussée de vie intérieure appelle à autre chose qu'au nirvâna et au néant. Il fallait s'attendre à une réaction prochaine et violente.

C'est un des plus brillants disciples de Schopenhauer, Frédéric Nietzsche, qui, se séparant bruyamment du maître, leva le premier l'étendard de la révolte, et consacra son étrange et merveilleux génie à élever sur les bases mêmes du pessimisme une morale diamétralement opposée à celle de Schopenhauer ou de Hartmann, et nettement anti-pessimiste.

Même point de départ idéaliste et pessimiste.

Comme ces deux philosophes, Nietzsche est un disciple de Kant et de l'idéalisme transcendental allemand. Soit au point de vue métaphysique, soit au point de vue moral, il est l'héritier plus ou moins inconscient de ses prédécesseurs. Comme eux, il admet la subjectivité de nos connaissances, l'impossibilité de saisir la réalité objective, l'autonomie de la

(1) Autres ouvrages à consulter sur le Pessimisme : Caro, *Le Pessimisme* ; Brunetière, *Essais sur la littérature contemp.* ; Faguet, *Politiques et moralistes* (3e série, 1900) : Max Nordau, *Le mal du siècle* ; Ollé-Laprune, *Le prix de la vie* ; Fièrens-Gevaert, *Tristesse contemporaine* ; Blondel, *l'Action* ; Piat, *La Personne humaine*, *la Destinée de l'homme* ; J. Sully, *Le Pessimisme* ; Jouvin, *le Pessimisme* ; Huit, *La Métaphysique pessimiste* (Congr. Scient. intern. cath., 1888), etc.

raison, le déterminisme des phénomènes, et les autres dogmes criticistes. Comme eux, il sort de la prison du moi connaissant, par un acte de volonté, un coup de force, ou un acte de foi aveugle. Cet objet absolu de sa foi, change seulement d'étiquette et de nom. Ce n'est plus le *Moi* de Fichte, ni l'*Esprit* de Schelling, ni la *Volonté* de Schopenhauer, ni l'*Inconscient* de Hartmann ; pour Nietzsche, c'est la *Vie*, mais le rôle de ce nouvel absolu est à peu près identique.

En outre, comme les fondateurs du Pessimisme, il admet le point de départ que la vie est radicalement mauvaise et qu'il est impossible à l'homme tel qu'il est de la rendre meilleure. L'univers, essentiellement constitué par la vie, n'est qu'un immense devenir sans cause et sans but, condamné à un douloureux et inéluctable avortement.

Conclusion diamétralement opposée.

Nietzsche accepte donc le fait pessimiste, mais nullement les conclusions désespérantes du maître : ni le suicide cosmique, ni le suicide moral du vouloir-vivre et de la volonté par l'ascétisme, la chasteté, le sacrifice de soi, la pitié universelle, et le nirvâna final. Bien au contraire, il veut se consoler ou se distraire du triste spectacle de ce monde, par une orgie de vie « exhubérante, luxuriante, tropicale » ; il veut « développer tous les instincts de la nature » qui épanouissent la volonté de vivre ; il veut repousser tout ce qui diminue ou éteint le vouloir-vivre comme un amoindrissement et une déchéance, et rechercher tout ce qui le rend plus intense et plus joyeux. « Le rire et la bonne humeur, cette couronne de roses : à vous, mes frères, je vous la jette. J'ai sanctifié le rire (1). »

On voit l'opposition et l'antithèse des deux pessi-

(1) *Philosophie de Nietzsche*, H. Lichtenberger, p. 158.

mismes, celui du nirvâna, et celui du vouloir-vivre quand même, malgré la cruelle nature. « Entre le découragement et la révolte que choisir? Cette question, curieuse de soi, a ici l'avantage de souligner l'extrême divergence qui peut séparer les conséquences d'un même système, suivant les dispositions dominantes de l'esprit. Devant la fantasmagorie du monde et de la science, dont l'ensemble lui apparaît comme un tableau de lanterne magique, produit par l'effort pénible et douloureux d'un moi qui s'ignore, Schopenhauer s'abandonne; il conclut au néant de toutes choses et à la vanité de la vie: il est, semble-t-il, fidèle à la vérité logique. Mais n'y a-t-il pas, au fond, plus de sincérité et même plus de vérité dans l'illogique prétention de Nietzsche à triompher de ce néant même, à suivre, à défaut de certitude dogmatique, les obscures spontanéités de l'instinct, à retrouver enfin au fond de ces rêves, dans un réveil agnostique, la réalité perdue? C'est la revanche de la vie et de l'être sur la désolante chimère de l'idéalisme. Mieux vaut trancher, à la façon d'Alexandre, le nœud gordien de la métaphysique, que de s'arrêter devant lui, impuissant. Il faut préférer les audaces et les violences du « *vouloir-vivre* » aux lassitudes énervées et aux sombres perspectives du pessimisme. Celui-ci était la fin d'un système; l'autre peut devenir un point de départ (1). »

Malheureusement, sur la base de ce vouloir-vivre, Nietzsche n'a su réédifier qu'une morale païenne, d'un égoïsme monstrueux, qui n'est au fond qu'un long cri de révolte et de haine contre Dieu, la loi morale, la société et l'humanité elle-même.

D'abord contre Dieu, qu'il se vante follement, dans Négation de Dieu.

(1) L. Birot, *Annales de philosophie chrét.*, octobre 1900, p. 51.

une page tristement célèbre, d'avoir vaincu et mis à mort : « Où est Dieu, je veux vous le dire ! Nous l'avons tué vous et moi ! Nous tous nous sommes ses meurtriers ! Mais comment avons-nous fait cela ? Comment avons-nous pu boire l'Océan ? qui nous a donné l'éponge avec laquelle nous avons effacé tout l'horizon ?. . . Dieu restera mort ! Et nous l'avons tué ! Comment nous consolerons-nous, nous les meurtriers entre tous les meurtriers ? Ce que le monde avait de plus sacré, de plus puissant, a saigné sous nos couteaux !. . . (1) » Cependant cet athée, qui se croit déicide et irréligieux, a lui aussi un dieu et une religion ; car il va relever l'idole du moi et le culte idolâtrique du moi : la religion de l'égoïsme.

Après que le vrai Dieu, souverain législateur et souverain juge, s'est évanoui dans l'immensité vide des cieux, un autre Dieu prend naissance, un Dieu d'abord imparfait qui s'ignore : il est au berceau, on l'enserre dans les langes de l'enfance, on amuse sa jeunesse et l'on bride son adolescence, avec des croyances et des dogmes puérils. Mais voici qu'il a pris conscience de la plénitude de sa force. Il se lève alors, rugissant et terrible comme le lion du désert, il brise tous les liens qui entravaient sa liberté, et se dresse sur le monde et sur l'humanité, dans sa domination égoïste et farouche. Ce nouveau Dieu, c'est le *Surhomme*, *Uebermensch*, de Fr. Nietzsche.

Négation du bien et du mal moral.

Il est clair que pour cet homme supérieur à la nature et à l'humanité, il n'y a plus de loi morale. « Supérieur à la grammaire morale, il peut se permettre toutes sortes de licences (2) ». L'absolu est à

(1) Nietzsche, *Gaie Science*, trad. H. Lichtenberger dans la *Philosophie* de Nietzsche, p. 18, 19; Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*.

(2) Voir des idées analogues dans le roman de *Lucinde*, par Fr. Schlégel.

lui-même sa loi. Aussi le grand prophète, Zarathoustra, descendu du nouveau Sinaï pour annoncer aux hommes la grande nouvelle de la « mort de Dieu », pourra-t-il briser les tables de la loi morale, ou comme il dit dans son style sibyllin, « la table des valeurs » que par un geste dramatique, il jette dans les abîmes avec des imprécations passionnées (1).

Le but de l'homme supérieur doit être d'assurer l'indépendance absolue de son moi, et de dilater en lui et hors de lui la puissance de la vie personnelle, le plus possible et par tous les moyens possibles. « S'il m'est démontré, s'écrie Nietzsche, dans une page célèbre, que la dureté, la cruauté, la ruse, l'audace téméraire, l'humeur batailleuse, sont de nature à augmenter la vitalité de l'homme, je dirai *oui* au mal et au péché... Et si je découvre que la vérité, la vertu, le bien, en un mot toutes les valeurs révérées et respectées jusqu'à présent par les hommes, sont nuisibles à la vie, je dirai *non* à la science et à la morale. »

Or telle est bien réellement la pensée du philosophe. Dans son *Antichrist*, les péchés capitaux du chrétien, notamment : la volupté, le désir de domination et l'égoïsme, sont proclamées les vertus capitales de l'homme supérieur. Et dans son dernier ouvrage, interrompu par la folie, *Volonté de puissance*, il consacrait le 3e livre, l'*Immoraliste*, à démontrer l'influence néfaste de la morale : entre tous les dangers, la morale serait le danger par excellence.

Du reste, il avait déjà fait annoncer par Zarathoustra ce paradoxe insensé :

« Chez qui y a-t-il les plus grands dangers pour l'avenir des hommes ? N'est-ce pas chez les bons et les justes ? Brisez, brisez-moi les bons et les justes !

(1) Nietzsche, *Zarathoustra*, — Cf. *Par de là le Bien et le Mal* et *Généalogie de la Morale*.

— O mes frères, avez-vous compris cette parole? Vous fuyez devant moi ?... Ce n'est que lorsque je vous ai dit de briser les bons et les tables des bons que j'ai embarqué l'homme sur sa pleine mer (1). »

Négation de la société.

Après avoir ainsi débridé la « bête humaine », ou comme il l'appelle dans sa *Gaie science* « l'homme de rapine », « l'homme de proie », — idéal de l'homme supérieur à l'humanité, — agité par toutes les passions humaines : égoïsme, dureté, volupté, domination, intempérance, orgueil, etc., que Nietzsche appelle des « ouvriers cyclopéens », il est à craindre que, loin de rien bâtir, ces ouvriers n'ébranlent et ne fassent tomber en ruine l'édifice social. Aussi le philosophe, leur conseille-t-il prudemment de fuir la société. La société est pour lui une « institution contre nature », contre laquelle il n'a pas assez d'anathèmes.

« Les forts aspirent à se séparer, les faibles à s'unir », dit-il, et si les forts s'unissent quelquefois ce n'est qu'à regret, par des associations passagères, et en vue d'une action agressive commune. La société, en effet, force les énergies sauvages de l'homme à se modérer et à se limiter mutuellement. Or cette contrainte aboutit à faire des « bêtes de troupeau », des esclaves ; car la domestication est toujours un affaiblissement de la nature et une déchéance. Aussi n'a-t-il pas assez d'ironie pour ceux qui n'ont pas assez de courage pour s'isoler, s'enfermer dans leur moi, et qui vont mendier le secours de l'association : ce ne sont que des « ratés », des « abâtardis », des « esclaves ». Par là se trouve mise au rebours la vieille maxime d'Aristote que l'homme est un animal sociable, et que pour se passer du secours de toute société

(1) Cité par M. Fouillée, *Revue des Deux-Mondes*, 1er septembre 1901, p. 83, 84.

il faudrait être ou une brute ou un Dieu. L'homme sauvage est, au contraire, l'idéal supérieur.

Une telle morale n'est pas seulement antisociale, elle est en outre contraire à l'humanité ou inhumaine. Nietzsche nous fait remarquer lui-même qu'elle ne peut s'adresser qu'à un petit nombre de privilégiés, assez forts pour s'élever au-dessus des autres hommes. « Il faut être supérieur à l'humanité en force, en hauteur d'âme, en mépris (1). » — « Es-tu de ceux qui ont le droit de secouer le joug ? Est-tu une force nouvelle et une nouvelle loi ? Un premier moteur ? Une roue qui tourne d'elle-même ? Peux-tu contraindre les étoiles à tourner autour de toi ? » — Si tu le peux, « vis aux dépens du troupeau humain ; c'est un fumier où ta fleur doit plonger sa racine, en le méprisant ». — Si non, tu dois rester avec la foule des hommes médiocres et vulgaires, faits pour l'obéissance et la servitude, c'est-à-dire avec la « canaille », comme il ne cesse d'appeler avec mépris le reste des humains, à la suite de Voltaire et de Renan (2).

Négation de l'humanité.

« La vie est une source de joie (pour les surhumains), dit Zarathoustra, mais partout où la canaille vient boire, les fontaines sont empoisonnées. J'aime tout ce qui est propre, mais je ne puis voir les gueules grimaçantes et la soif des gens impurs, etc... »

Si le darwinisme, avec sa lutte pour l'existence et sa sélection des plus forts, avait eu besoin des attraits séducteurs d'un chantre merveilleux ou d'un poète sibyllin, l'auteur de *Zarathoustra* a dû combler ses vœux. C'est bien la domination des forts et la destruction sans pitié des faibles par les forts, qu'il nous chante avec un enthousiasme lyrique.

(1) Nietzsche, *L'Antichrist*, Préface.

(2) Renan, *L'avenir de la science* ; *Dialogues philosop.* ; — Cf. Séailles, *E. Renan* ; Allier, *La philosophie de Renan* ; Abbé Klein, *Autour du dilettantisme*.

« Qu'est-ce, demande Zarathoustra, qu'est-ce qui est plus nuisible que n'importe quel vice ? La pitié qu'éprouve l'action pour les déclassés et les faibles : le christianisme.» — « Périssent les faibles et les ratés ! Et qu'on les aide encore à disparaître. » — « Loin de toi toute pitié, toute compassion : Dieu est mort ; c'est sa pitié pour les hommes qui a tué Dieu. » — « J'ai rêvé, dit-il ailleurs, d'une association d'hommes, qui seraient entiers et absolus, qui ne garderaient aucun ménagement, et se donneraient à eux-mêmes le nom de *destructeurs*... L'humanité en tant que masse, sacrifiée à la prospérité d'une seule espèce d'hommes *plus forts*, voilà qui serait un progrès (1). »

Comme on le voit, Nietzsche, après avoir fait des vœux *surhumains* pour une élite d'intellectuels, est empêché d'en faire même d'*humains* pour la masse des hommes. Pour elle, il demeure pessimiste : point de progrès ou de relèvement possible, ni même désirable. Son « aristocratie », n'est pas une « fonction » sociale, c'est un but et une « fin en soi ». C'est pourquoi, nous dit-il, « elle accepte avec une conscience tranquille le sacrifice d'hommes innombrables, qui, pour son profit, doivent être déprimés, et réduits à l'état d'hommes incomplets, d'esclaves, d'instruments ». A eux la « morale des esclaves », à nous la « morale des maîtres ».

Conclusion. Inutile de multiplier ces citations qui montrent jusqu'à l'évidence que Nietzsche n'est pas un pacifié, mais un révolté contre Dieu, contre la loi éternelle du bien et du mal, contre la société et l'humanité. Sa morale ne peut être appelée de ce nom, que par antiphrase : lui-même en convient, car il se vante d'être « immoraliste » et « iconoclaste de toute moralité ».

Après cela, toute réfutation d'une telle morale pa-

(1) Fouillée, Art. cité, p. 106.

raîtra inutile, et ce serait lui faire trop d'honneur (1). Elle a plutôt besoin d'une excuse, celle d'avoir été conçue par un génie aigri et en démence, déjà atteint du germe de ce mal incurable, qui devait profondément humilier et châtier son orgueil, en démontrant, par un éclatant et douloureux exemple, qu'il n'y a pas de surhomme qui soit affranchi des misères humaines, ou au-dessus des lois de la contingence (2).

(1) Cf. Fouillée, art. cité.

(2) Autres ouvrages à consulter sur Nietzsche et les surhumains : de Grandmaison, *Etudes des P. J.*, 20 décembre 1899, p. 798 et suiv. ; Max Nordau, *Degénérescence*, *l'Egotisme*, *Nietzsche* ; Bourdeau, *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1901 ; Les *Débats*, 16 mars, 20 avril 1893, 4 mars 1899 ; de Gaultier, *De Kant à Nietzsche* ; Emerson, *Les Surhumains* (trad. Izoulet) ; E. Schuré, *L'individualisme et l'anarchie* (*Revue des Deux-Mondes*, 1895, IV, 775) ; et les ouvrages déjà cités sur le Pessimisme et sur le Dilettantisme de Renan.

V

Les morales indépendantes.

Nouveaux groupes d'adversaires.

Nous allons grouper sous ce titre et critiquer des savants et des philosophes, aux opinions les plus diverses, mais indépendants des écoles critiquées jusqu'ici : des spiritualistes et des déistes, des cartésiens et des éclectiques, des fidéistes et des rationalistes, des panthéistes et des athées, voire même des dilettanti et des sceptiques, qui s'accordent, malgré la différence de leurs origines, à marcher sous la vague bannière de la libre pensée, et à se proclamer indépendants, ou partisans d'une morale indépendante.

Les modérés.

Indépendante de quoi ? me direz-vous. — La réponse n'est pas aisée, car c'est ici que nos indépendants commencent à ne plus s'entendre du tout. Les premiers, les plus modérés, spiritualistes et déistes, venus des écoles cartésienne ou éclectique, Jules Simon, Ravaisson, Janet, Franck, Compayré, estiment que la morale ne doit être indépendante que de l'idée chrétienne et de toute religion révélée, mais ils soutiennent qu'elle est intimement liée à la religion naturelle et à la métaphysique (1).

Mais ces modérés ont été bientôt dépassés. De même qu'en politique, derrière l'opportunisme apparaît bien vite le radicalisme, et derrière le radicalisme le socialisme, qui sera lui-même bientôt dépassé, ainsi dans les compétitions philosophiques devait arriver un fait analogue. Après l'indépendance de toute idée chrétienne, on a proclamé l'indépendance de toute idée religieuse, et bientôt de toute idée métaphysique, car

Les plus avancés.

(1) Caro, *Problèmes de morale sociale.*

les « idoles métaphysiques » ne sont pas moins redoutables, paraît-il, que les « idoles religieuses ».

Non seulement pour les positivistes, mais encore pour certains métaphysiciens, — parfois religieux comme M. Secrétan, mais la plupart hostiles, — la morale doit s'élever en dehors de toute théodicée, et même en dehors de toute métaphysique. M. Vacherot lui-même n'excepte que les principes psychologiques, auxquels il rattache sa morale.

Enfin, après avoir exclu de la morale tous « ces bons vieux mots un peu lourds », — comme disait Renan, — *Dieu*, l'*âme*, la *vie future* et la *sanction*, il fallait bien s'attendre à ce que l'idée même de *devoir* ou d'obligation finit par paraître « trop voisine des idées religieuses », et par être exclue à son tour de la nouvelle morale dite « scientifique ». Le siècle qui vient de s'achever a donc vu paraître, après les morales sans Dieu, *une morale sans obligation ni sanction* : conception vraiment étonnante d'un jeune philosophe mort avant l'âge, mais que son illustre beau-père, M. Fouillée, a patronné avec enthousiasme, et déclaré digne de l'immortalité (1). Les radicaux.

Malgré toutes ces divergences d'opinion, la morale indépendante, arrivée au pouvoir politique par les hasards des scrutins, a essayé de passer des théories abstraites à leur application pratique, et de commencer la transformation radicale de la société présente, en s'imposant par la force des lois à l'enseignement de la jeunesse, dans les écoles sans Dieu, d'où l'on a banni, sous prétexte de neutralité, toutes les vieilles croyances religieuses, que l'on déteste et que l'on voudrait anéantir. Cette audacieuse tentative pour changer les bases séculaires de la morale ; — qui s'ac- Opportunité de cette étude.

(1) Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. — Cf. Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau.*

complit sous nos yeux d'après un plan systématique, et se poursuit avec une lenteur calculée, — donnera un intérêt très actuel à la discussion qui va suivre. Nous préciserons quelles sont les erreurs des diverses morales indépendantes, et nous verrons le danger qu'elles feraient courir à la société, si, outre la connivence du cœur humain et des passions, elles pouvaient compter sur l'appui de la force sociale et de l'enseignement officiel de l'Etat laïque.

*
* *

I. Morale indépendante de toute idée métaphysique.

Commençons par examiner la morale indépendante de toute idée métaphysique. Après tout ce qui a été déjà dit jusqu'ici des fondements nécessaires de la morale, nous pourrons être plus court.

C'est sans doute mus par d'excellentes intentions que certains esprits, fâcheusement impressionnés par les hésitations et les divergences d'opinion des philosophes en métaphysique, ont essayé d'élever la morale au-dessus de ces discussions, en la construisant en dehors de toute base métaphysique. Ils espéraient en cela, dégager la morale de toutes les incertitudes de la métaphysique et lui donner une autorité incontestée. « Nous voulons aller, écrivait M. Secrétan, de la morale à la religion, et même à la métaphysique, mais nous ne fondons la morale ni sur la métaphysique ni sur la religion (1). »

Malheureusement leur entreprise est aussi chimérique que celle de l'architecte qui, pour éviter de bâtir un palais sur un sable mouvant ou sur une pente d'argile, se déciderait à le bâtir « en l'air », sur les nuages.

Exemple des autres sciences.

On nous objecte que d'autres sciences, — celles qui

(1) Secrétan, *Le Principe de la morale*, p. 119 et suiv.

font le plus de progrès, — se passent fort bien de métaphysique, et ne s'appuient que sur les faits expérimentés, sans avoir besoin d'en examiner l'origine ou la fin, ni d'en rechercher la nature. Ainsi la géométrie et la mécanique ne s'appuient que sur les faits vulgaires de l'espace et du temps.

Accordons-le, pour abréger la discussion, car l'assertion est très contestable : le géomètre et le mécanicien supposent assez souvent des notions qui ne relèvent pas de l'expérience sensible, mais de la raison pure ou de la métaphysique ; telles sont la divisibilité à l'infini de l'espace et du temps, l'indivisibilité du point et de l'instant, le continu de la ligne et de l'espace, le nombre des dimensions possibles de l'espace, la non-réversibilité du temps, etc...

Mais alors même que certaines sciences positives pourraient se passer, plus ou moins, de notions métaphysiques, la morale pourrait-elle s'en passer également ?

Nous ne le croyons pas. Bien loin de n'avoir avec la métaphysique que des relations lointaines et plus ou moins négligeables dans la pratique, comme certaines sciences, la morale lui est intimement unie. Qu'est-ce que la morale, en effet, sinon la science qui doit diriger les actions raisonnables de l'homme ; mais comment les diriger, si on ne connaît pas la fin de l'homme, sa nature, son origine ? Peut-on diriger un mouvement sans connaître le but, le point de départ et d'arrivée, ainsi que la nature des forces que l'on a à diriger ?

Besoins particuliers de la morale.

Il est clair que cette direction morale devra être complètement différente, si l'homme est supposé avoir une fin raisonnable ou n'en avoir aucune ; si cette fin est le plaisir ou le devoir ; si cette fin est obligatoire ou si elle ne l'est pas ; si l'origine de l'homme est di-

vine ou s'il est le produit du hasard et des forces aveugles de la nature ; s'il est composé d'un corps et d'une âme immortelle ou si tout périt à la mort. Or l'origine et la fin de l'homme, la nature de son corps ou de son âme, ne sont pas des vérités découvertes par l'expérience sensible, mais par la raison pure, c'est-à-dire la métaphysique, qui, s'appuyant sur l'observation, remonte des effets visibles aux causes cachées, et en découvre la nature par le procédé inductif.

Que si l'on aimait mieux définir la morale, avec M. Fouillée, « la réalisation d'un certain idéal dans une diversité de facultés liées entre elles par certaines relations », la conclusion serait la même. Cet idéal moral, qui présuppose la distinction du bien et du mal, du vice et de la vertu ; cette diversité des facultés à diriger ou à subordonner, qui suppose la connaissance de l'âme et la hiérarchie des facultés, ne sont pas connus par l'observation sensible, mais par la métaphysique, sans laquelle il n'y a ni idéal ni direction possible des facultés vers cet idéal.

Impossible de s'en passer.

Donc, s'il est vrai que le chimiste, l'astronome ou le zoologiste, n'ont nul besoin de connaître le mystère de l'origine et de la destinée des êtres qu'ils étudient, parce que leur science se borne à constater les faits et leurs lois, sans prétendre à les diriger, le moraliste au contraire, dont toute la raison d'être est la direction morale de l'homme, doit avoir soulevé le voile du mystère de l'origine et de la destinée de l'homme. C'est là l'énigme que le Sphinx de la vie nous impose de découvrir, si nous ne voulons être dévorés. Le naturaliste peut s'abstenir et ne prendre aucun parti : le moraliste ne le peut, car il faut vivre, et vivre c'est agir, or agir c'est prendre un parti vrai ou faux, bon ou mauvais.

*
* *

M. Vacherot cependant voudrait échapper à cette conséquence, qui nous semble fatale. « Que l'univers se développe ou non, dit-il, selon un plan conçu par la pensée divine, *qu'importe à la morale?* Que le monde soit l'œuvre d'un Dieu bon ou d'un mauvais génie, qu'il soit gouverné par une Providence ou livré à la fatalité ; l'homme n'en a pas moins sa nature propre, sa fin, sa loi, son droit et son devoir, tous points qu'il appartient à la psychologie et à la morale seules de fixer (1). »

Essai de M. Vacherot.

Or, comment tous ces points seront-ils fixés? le voici : « Il suffit de bien poser le problème pour en obtenir une solution facile, juste et pratique. Qu'est-ce que le *bien* pour un être quelconque? L'accomplissement de sa *fin*. Qu'est-ce que la *fin* d'un être ? Le simple développement de sa *nature*. Nature, fin, bien d'un être donné, trois questions qui s'enchaînent logiquement, de manière que le bien se définit par la fin, la fin par la nature. Appliquez cette méthode à l'homme et à la morale : une fois la nature humaine connue par l'observation et l'analyse, vous en déduirez la fin, le bien, la loi de l'homme par conséquent ; car la notion du bien entraîne forcément l'idée d'obligation, de devoir et de loi pour la volonté. Tout revient donc à connaître l'homme (2). »

En résumé : la nature de l'homme est d'être raisonnable, donc sa fin est d'être raisonnable, donc son devoir et son bien sont d'être raisonnable. D'où la belle et éloquente formule : « Etre que Dieu a fait homme, *reste* humain. » — « Ce mot, bien expliqué par la psychologie, dit tout. »

(1) Vacherot, *Essai de philosophie critique*, p. 320.
(2) Vacherot, *Ibid.*, p. 319.

Critique de cet essai.

Certes, tous ces raisonnements ne sont pas faux. Mais en les faisant, M. Vacherot est-il bien sûr de ne pas faire de la métaphysique? Il nous semble, au contraire, que loin de se borner à constater des faits psychologiques ou des données de la conscience, sa raison les interprète et s'élève plus haut, jusqu'aux notions absolues de nature raisonnable, de fin dernière, de bien et de mal moral, de devoir obligatoire, etc. Or ce sont là précisément des notions métaphysiques, très légitimement fondées sur des données de la conscience, mais les dépassant infiniment, comme le nécessaire et l'absolu dépassent le concret et le contingent.

La *nature* de l'homme est assurément plus qu'un fait sensible, car elle échappe à l'observation des sens, même du sens intime. Elle se conclut, bien plus qu'elle ne se perçoit.

La *fin* de l'homme est aussi plus qu'une tendance actuelle et un fait. C'est, en outre, un but à atteindre, qui s'impose à l'activité humaine et l'oblige. Si M. Vacherot se bornait à constater que l'homme a une tendance à être raisonnable, de quel droit conclurait-il que cette tendance oblige et que la fin obligatoire est d'être raisonnable ? De quel droit viendrait-il nous dire : « Sois homme, sois raisonnable ! » c'est-à-dire réalise de plus en plus un idéal humain, obligatoire pour toi. Cet idéal, fin de l'homme, puisqu'il est idéal, n'est donc pas un fait sensible, mais il plane au-dessus de tous les faits de conscience, et les domine de la hauteur de l'infini.

Enfin, le *bien moral* pour l'homme, est encore plus qu'un fait d'expérience. Vous me dites que mon bien est d'être raisonnable et de subordonner mes facultés inférieures à la faculté supérieure, la raison, et vous vous indignez, fort justement du reste, contre la

« formule anarchique » de Jouffroy demandant que l'homme développe « toutes ses facultés ». Mais pour transformer ainsi une hiérarchie « psychologique » en hiérarchie « morale et obligatoire »; pour transformer le bien « psychologique » des facultés, en bien « moral et obligatoire », il faut s'élever au-dessus des faits psychologiques et de nouveau faire de la métaphysique.

Généraliser ces faits ne suffit nullement. Le bien de l'homme en général, serait-il d'être raisonnable, un individu d'une nature plus grossière pourra estimer que son bien particulier, pour lui, est d'être moins raisonnable et plus sensuel. Et de quel droit imposerez-vous à l'individu de ressembler au genre ou à l'espèce, si vous n'avez que des arguments psychologiques ?

M. Vacherot s'appuie sur la métaphysique.

N'insistons pas davantage, ce serait inutile. Il est clair que la morale que M. Vacherot nous présente comme purement psychologique, s'appuie en réalité sur une multitude de données métaphysiques : nature et essence métaphysique de l'homme, fin métaphysique et morale de l'homme, bien métaphysique et moral de l'homme, distinction métaphysique et morale de « l'esprit » et de la « chair », du supérieur et de l'inférieur, du bien et du mal, du devoir et de l'ordre imposé à l'homme par la Divinité, etc. Ce qui prouve, une fois de plus, que bon gré, mal gré, la métaphysique est, pour le moraliste, la pensée plus ou moins consciente qui le guide, la lumière qui l'éclaire, l'air qu'il respire. Il ne peut s'en passer sans périr.

*
* *

Secrétan et Marion.

Nous arriverions à la même conclusion, en analysant rapidement d'autres morales qui se prétendent hautement indépendantes de toute idée métaphy-

sique, par exemple la morale de la *Solidarité*, exposée avec un certain éclat par M. Secrétan et M. Marion (1).

Certes, l'idée de la solidarité de tous les membres dans un même corps, et partant de toutes les puissances dans l'individu, de tous les individus dans la société, de toutes les sociétés dans l'humanité, est une idée très belle, qui peut servir de thème aux plus brillantes variations littéraires et morales. Mais elle est elle-même une idée métaphysique, très élevée et très complexe, bien éloignée des données premières de l'observation, qui apparaît au moraliste, bien plus comme un couronnement, que comme un point de départ et une première base de l'édifice moral.

Morale de la solidarité

Partir de ce fait reconnu : les hommes sont solidaires physiologiquement, pour en conclure : donc ils doivent l'être aussi moralement. Conclure du fait physique au devoir moral, sans vouloir faire intervenir aucun principe métaphysique sur le bien et le mal, sur la fin idéale et sur les moyens, sur le droit et le devoir, capable d'éclairer et de légitimer ces conclusions, c'est supposer prouvé ce qui est en question et faire une pétition de principes.

En effet, si c'est une loi de la nature que les hommes sont solidaires, pourquoi ne chercherai-je pas à m'y soustraire le plus possible, comme je cherche, par le progrès des sciences, à me soustraire de plus en plus aux autres servitudes de la nature ? Et si je ne puis entièrement me soustraire à la loi, pourquoi n'essayerai-je pas au moins de la tourner, en me servant, pour mes propres intérêts, de cette même solidarité ?

En sorte que le fait de la solidarité ne fonde pas plus la morale altruiste que la morale égoïste, si on l'isole de tout principe supérieur au fait. C'est ce que faisait

(1) Secrétan, *Le Principe de la morale* ; Marion, *De la solidarité morale*.

remarquer M. Fouillée devant l'Académie des sciences morales, lorsqu'il disait :

« La solidarité naturelle que Secrétan invoque, et sur laquelle on insiste tant de nos jours dans certaines écoles, n'est nullement la solidarité *volontaire*, et elle aboutit aussi bien à une doctrine d'intérêt que de désintéressement. Puisque nous sommes solidaires, dit Secrétan, dévouons-nous pour les autres ; puisque nous sommes solidaires, lui répondront les égoïstes, servons-nous des autres. Deux forçats attachés à la même chaîne ne sont pas pour cela deux amis. Ils peuvent tirer de leur côté, jusqu'à ce que le plus fort l'emporte. Si le patron et l'ouvrier sont solidaires, ce pur fait entraîne aussi bien la lutte entre eux que l'union (1). » Critique de M. Fouillée.

Que si la morale de la solidarité ne veut pas être purement utilitaire, ou basée sur l'utilité sociale, si elle veut s'élever jusqu'au devoir et s'imposer à ma conscience, il ne suffit pas qu'on me dise : « Etre solidaire, agis en être solidaire », il faut qu'on me prouve pourquoi j'y suis tenu ; qu'est-ce que le bien, qu'est-ce que le mal, le devoir, la justice, l'idéal moral auquel je dois me conformer ; qu'on me prouve aussi dans quelle mesure j'y suis tenu, si l'individu doit être sacrifié à l'espèce, s'il a des droits individuels ou s'il n'en a aucun ; or toutes ces questions sont du ressort de la métaphysique. Ne peut rien sans métaphysique.

*
* *

Le vide produit en morale par l'absence d'idées métaphysiques est si vivement ressenti par l'âme de nos contemporains, que plusieurs ont essayé de le combler par une effusion de sentiments ou plutôt de vague sentimentalité et de poésie. De cette tentative Tolstoï, Paul Desjardins.

(1) *Notice sur Ch. Secrétan*, Acad. des sciences mor., 18 sept. 1897.

sont nées les morales de la *pitié* et de la *sympathie*, qui se distinguent des précédentes moins par le fond que par cette forme volontairement étrangère à tout appareil didactique et métaphysique.

Les romans philosophiques de Tolstoï (1), et chez nous les rêveries poétiques de Paul Desjardins et des néo-chrétiens ont pour méthode de « renoncer à la vérité objective» pour «s'en tenir à la vérité morale» ; — « trêve aux théories, retour à l'action » ; — « il ne s'agit pas de savoir, mais d'abord d'aimer » ; — « on aimera les foules par besoin d'aimer », sans en chercher ni le pourquoi, ni le comment, car « je n'ai là dessus, dit M. Desjardins, que des rêves d'un profond et incommunicable amour » ; — « le bonheur est dans l'oubli du bonheur, dans l'action, dans le travail, dans la vaillance, dans la collaboration à l'œuvre collective, qui déjà nous immortalise ».

La morale de la sympathie.

En somme, c'est une morale toute d'amour et d'action : « Aimez et agissez ». Agissez, nous redit-on sans cesse, façonnez en vous l'homme nouveau, et façonnez-le chez les autres ! Mais on oublie de nous dire quel est cet homme nouveau, cet idéal, et pourquoi nous devons le créer chez nous et chez les autres. Aussi certains critiques ont-ils rallié cette agitation à vide, si généreuse soit-elle. « Agir n'est pas s'agiter, leur répliquait M. Séailles, on ne veut pas à vide pour vouloir ; les prédicateurs laïques qui dépensent leur éloquence à vanter les beautés de la foi, de l'action, en négligeant de dire ce qu'il faut faire, ressemblent à ces choristes d'opéra qui brandissent des épées de fer-blanc, s'époumonnent à crier qu'ils courent au com-

(1) Tolstoï, *A la recherhe du bonheur* ; *Fruits de la civilisation ; Yvan l'imbécile*, etc., et surtout *Résurrection*, qui lui a attiré l'excommunication du Saint-Synode (mars 1900). C'est une sorte de christianisme sans dogme, et de morale sentimentale, socialiste et anarchique.

bat, à la gloire, et, rentrés dans la coulisse, s'essuient le front (1). »

De fait, ces généreuses initiatives, après un brillant début, ont rapidement abouti à un avortement lamentable, réalisant la prédiction de M. Ollé-Laprune : « sans un accord sur les vérités au moins les plus essentielles, leur disait-il, l'accord pour l'action est une chimère. La bonne Volonté ne suffit pas pour agir et vivre : il faut une doctrine, une règle d'action et de vie. Pas de divorce possible entre l'action et la pensée (2). »

Encore plus abstraite et plus vide, serait la tentative de remplacer l'amour de ses semblables, la charité, par l'amour du Beau. Pour M. Ravaisson (3), comme pour Ruskin et autres apôtres de la morale esthétique, l'homme est fait, non pour penser, mais pour aimer tout ce qui est beau. Pour nous, nous croyons qu'il est aussi fait pour aimer tout ce qui est bon et raisonnable ; et que si l'amour du beau peut être un puissant moyen de moralisation, lorsqu'on le dirige vers la beauté morale, il n'est pourtant qu'un moyen fort incomplet et non un but. Le but à réaliser dans l'action morale, c'est le bien et non le beau, ou si l'on cherche à y réaliser le beau, c'est uniquement lorsqu'il est la perfection et la splendeur du bien. Nous ne sommes point obligés d'être artistes, tandis que nous sommes obligés d'être bons et honnêtes. Un être purement esthétique, ne serait plus un être raisonnable. Ravaisson.

Pour échapper à cette simple distinction, M. Ravaisson cherche à ramener le beau au bien, mais inutilement, car ce sont là des éléments irréductibles. Le beau peut être une splendeur accidentelle et supérieure du vrai et du bien, mais il ne leur est pas essentiel. Morale purement esthétique.

(1) *Revue bleue*, 1er et 8 mai 1897.
(2) Cf. Ollé-Laprune, *Les sources de la paix intellectuelle.*
(3) Ravaisson, *La philosophie en France, au XIXe siècle.*

Et l'amour de la beauté morale, ou du bien le plus parfait, est bien plus fondé sur l'amour du bien que sur l'amour de l'art : aussi manque-t-il à un si grand nombre d'artistes.

Inutile d'engager ici une discussion sur ce point capital d'ontologie. Il nous suffit de retenir l'aveu de l'impuissance moralisatrice du beau, s'il ne se subordonnait pas au bien ou s'il en était séparé. Que de fois, en effet, il en est ainsi, que de fois, au lieu d'élever l'âme, le culte du beau arrive à l'abaisser et à l'asservir, parce que le beau s'est séparé du bien et s'est écarté des lois de la morale ! Que de civilisations fières de leur culture artistique, et honteuses de leur dépravation morale !

L'amour du beau ne suffit donc pas à éveiller l'amour du bien et du devoir. Il faut vouloir les unir, et non pas les remplacer l'un par l'autre. Unir à l'amour du strict devoir, l'amour de la perfection et de la beauté morale, c'est compléter et couronner la morale, et non pas la fonder sur les lois de l'esthétique : son unique base doit être les principes de la raison, et non pas les émotions variables de la sensibilité.

*
* *

II. Morale indépendante de Dieu.

Parmi toutes les « idoles métaphysiques » qui épouvantent les libres-penseurs, la première, et celle qu'ils ont principalement visée, c'est, on le devine aisément, l'idée de Dieu. Aristote avait déjà remarqué que la métaphysique convergeait nécessairement vers l'idée de Dieu, comme les versants d'une colline vers son plus haut sommet, aussi avait-il pu appeler la métaphysique une Théodicée (1). Ce pressentiment instinc-

(1) Aristote, *Méta.*, l. VI, c. 1, § 13.

tif peut seul expliquer l'horreur de certains libres-penseurs pour toute métaphysique : ils ont peur de mettre le doigt dans l'engrenage syllogistique qui conduit à Dieu. Cependant, ils ne voudraient pas pour cela supprimer toute morale, et nous allons juger du succès de leurs efforts pour construire une morale sans Dieu.

Parmi les partisans de la morale sans Dieu, les plus modérés, ont la prétention de détacher de l'idée de Dieu la vieille morale, sans l'altérer sensiblement. Ils retiendraient le caractère absolu du devoir, voire même les principaux préceptes ou conseils de l'Evangile, mais sans l'Evangile, et même sans le secours de la religion naturelle. Bref, ils pourraient prendre pour devise cette parole d'un homme d'État organisateur des écoles sans Dieu : « Rien ne sera changé dans l'enseignement de la morale : il n'y aura que Dieu en moins. » 1. Sans Dieu pas de devoir obligatoire.

Examinons cette nouvelle conception de la morale : nous n'aurons pas de peine à montrer qu'elle est fausse en théorie, et ruineuse en pratique.

Nous disons conception « nouvelle », car l'histoire de l'humanité nous montre que chez tous les peuples, et dans tous les siècles, la morale a toujours revêtu un caractère religieux. Jamais l'humanité n'a pu vivre sans croire que la loi de conscience dépend d'un principe supérieur et divin, d'une Divinité vengeresse du crime. Jamais la morale indépendante n'a été le code d'aucun ancien peuple, barbare ni civilisé. Non seulement dans l'Inde, la Perse, l'Egypte, mais même en Grèce et à Rome ; et si la philosophie grecque s'est constituée indépendante des cultes établis, sa morale n'est nullement athée. Preuve historique.

La preuve en a été faite plus d'une fois, et récem-

ment encore par le savant abbé de Broglie, dans son beau livre de la *Morale sans Dieu*.

Mais à quoi bon insister sur une preuve de tradition que nos adversaires n'admettent pas ? N'ont-ils pas précisément la prétention d'être plus sages que tous les sages des siècles passés, de changer hardiment l'axe du monde moral, et de remplacer les idées qui ont dirigé jusqu'ici le progrès moral de l'humanité, par des inventions nouvelles fraîchement écloses de leur cerveau ? Il faut donc leur montrer que leurs inventions sont fausses, et destructives de cette morale qu'ils ne voudraient pas détruire, mais affermir.

Preuve de raison

Et d'abord, il est faux que le devoir moral, le devoir vraiment obligatoire et catégorique, puisse logiquement se passer de l'idée de Dieu, qui en est au contraire le fondement, soit comme législateur, soit comme juge et suprême sanction.

Nous l'avons déjà établi contre Kant, et nous devons le redire contre les fauteurs de morale indépendante : l'obligation morale ne saurait être indépendante de l'existence de Dieu. Mais que l'on ne se méprenne pas sur notre pensée : nous ne disons pas que, *de fait*, l'obligation ne peut être *connue* sans la connaissance préalable et explicite de Dieu ; nous disons seulement que, *de droit*, elle ne peut être *justifiée* et démontrée raisonnable, sans l'existence de Dieu. C'est là un point important, source d'objections spécieuses pour nos adversaires, et qu'il nous faut un peu développer.

Hypothèse de Dieu ignoré.

Supposons un homme de bonne foi, qui ne soit pas encore arrivé à la connaissance explicite de Dieu, ou qui, ébranlé dans sa croyance en Dieu, garde encore ses habitudes de loyauté et d'honnêteté. Sa conscience lui parle clairement et catégoriquement, comme à tous les autres hommes : ne sois pas injuste, menteur, vo-

leur, homicide, etc... Aussi se sent-il intérieurement lié absolument par ces commandements. Pourrait-il, s'appuyant sur notre principe, raisonner ainsi : Si Dieu est incertain, ces commandements sont également incertains ; or Dieu est pour moi incertain ; donc ces commandements sont pour moi pareillement incertains.

Nullement, il ne peut raisonner ainsi, puisque la conclusion de ce raisonnement est en contradiction manifeste avec un fait évident : l'obligation certaine que sa conscience lui promulgue. C'est donc un raisonnement inverse que la logique doit imposer à son esprit. Il doit se dire : l'obligation est certaine, comme ma conscience en témoigne ; or cette obligation serait inexplicable et déraisonnable sans l'existence de Dieu ; donc Dieu existe.

Pas de loi sans législateur.

Pourquoi serait-elle inexplicable et déraisonnable sans l'existence de Dieu ? Parce qu'une loi sans législateur, est une conception contradictoire, et que d'autre part je ne puis me supposer moi-même législateur d'une loi qui est universelle, antérieure à mon existence, et supérieure à ma volonté et à celle de tous les autres hommes. Ce législateur, antérieur et supérieur à moi et à tous les hommes, ne peut donc être que l'Etre suprême, Dieu.

Sans cette simple explication, la loi de la conscience reste une énigme, un effet sans cause. Elle nous plie et nous écrase sous un joug aveugle. Elle nous commande sans nous montrer que l'autorité est légitime et l'obéissance raisonnable ; elle n'est donc pas raisonnable. Sans doute, nous pourrons quand même nous y soumettre, si nous voulons bien nous contenter d'une foi aveugle, et voilà pourquoi nous rencontrons des athées ou tout au moins des sceptiques de bonne foi, dignes d'estime au point de vue moral, qui

de fait, croient au devoir sans croire en Dieu. Grâce à une heureuse inconséquence, ou à d'heureuses habitudes déjà contractées, leur vie morale a gardé comme l'empreinte ou la direction de leur foi religieuse disparue. Ils ont beau nier Dieu théoriquement, de fait ils ne peuvent étouffer la voix de la conscience qui leur défend de faire le mal.

Mais ce n'est pas là une situation normale de la raison ; aussi la nature et la logique réclameront leurs droits tôt ou tard, et la conscience humaine, pour retenir la loi, finira par accepter aussi le législateur ; — ou bien reniant le législateur, elle secouera le joug de sa loi, comme celui d'un vieux préjugé que la science a démasqué. C'est la logique de l'erreur, mais c'est la logique. Tandis que retenir la loi après avoir repoussé le législateur, c'est encore une fois une inconséquence, heureuse sans doute, mais condamnée par la Logique.

Sens et portée de notre thèse.

Le lecteur voit désormais le sens et la portée précise de notre thèse : Dieu est le fondement du devoir. Elle ne signifie nullement que, pour connaître l'existence du devoir, il faille nécessairement avoir déjà reconnu explicitement l'existence de Dieu. Assurément, ce serait l'ordre logique, mais l'ordre de nos connaissances, surtout de celles acquises par l'éducation, est bien différent de l'ordre logique.

Elle ne signifie pas davantage qu'on ne puisse obéir au devoir, sans avoir l'intention formelle d'obéir à l'ordre de Dieu, quoique de fait, grâce à la réflexion, ces deux choses : faire son devoir et obéir à Dieu, aient pu devenir inséparables.

Elle signifie encore moins, comme on nous le reproche à tort, que Dieu nous enseigne le devoir par une révélation *extérieure*. L'éducation de la raison et de la conscience suffisent, au contraire, à cette révélation intérieure et toute naturelle; puisque le comman-

dement de Dieu, loin d'être arbitraire ou variable, est nécessaire et immuable comme les essences des choses que la raison elle-même découvre.

Elle signifie seulement que la loi du devoir une fois connue, directement et immédiatement par l'éducation et la conscience, la raison y découvre facilement, par une simple analyse, que cette loi suppose un législateur suprême, et que le devoir que l'homme a d'obéir suppose un droit corrélatif dans celui qui commande. Or le législateur est le fondement de la loi, et son droit de commander le fondement de notre devoir d'obéir. Supprimez le législateur, il n'y a plus de loi ; supprimez son droit il n'y a plus de devoir.

Voilà pourquoi le sentiment du devoir, qu'éprouve si clairement notre conscience, est si profondément imprégné du sentiment de notre contingence et de notre dépendance devant l'immensité de l'Etre suprême. Sentir qu'il nous faut obéir, c'est sentir que nous sommes des sujets, et non pas des maîtres, et que nous dépendons du Maître souverain, arbitre de la vie et de la mort. Pour en être bien convaincu, il suffit d'un peu de réflexion sur sa conscience et de beaucoup de sincérité.

Objections de M. Fouillée.

M. Fouillée croit échapper à cette conclusion en faisant appel à toutes les obscurités de l'essence divine (1). Il a tort. Là n'est pas la question. Pour comprendre que le devoir nous impose une soumission et une dépendance envers un Etre supérieur, *quelconque*, il n'est nullement nécessaire d'avoir, au préalable, scruté toutes les profondeurs infinies de l'essence divine, et d'avoir éclairé du lumignon de notre petit esprit toutes ces insondables immensités. Ce travail dépasse de beaucoup les forces intellectuel-

(1) Fouillée, *Critiq. des systèmes*, p. 58 et suiv.

les des plus fiers génies (1). Ces génies, cependant, ont réussi à soulever un coin du voile mystérieux qui nous cache l'infini, mais plus modestes et plus logiques, ils n'ont pas fait de ces succès la condition préalable de leur croyance en Dieu et au devoir.

La vraie méthode scientifique, comme nous le répète vingt fois Aristote, est de « constater d'abord qu'il y a une éclipse » ; c'est ensuite seulement qu'on cherche à expliquer l'éclipse... si on le peut.

De même, il faut constater la grande loi du devoir, qui s'impose à l'humanité, et en conclure au Législateur suprême. Puis chercher à connaître la nature et l'essence de ce Législateur... si on le peut.

Dans cette difficile recherche, si M. Fouillée l'entreprend d'une manière plus sérieuse, il fera bien d'éviter l'écueil de l'anthropomorphisme : pas une de ses objections, qui ne provienne d'une ambiguité de sens anthropomorphique.

Quant à son objection : « Si Dieu nous commande précisément ce que nous nous commandons à nous-mêmes (par la raison), à quoi sert de le faire intervenir ? » —Nous croyons y avoir longuement répondu. Cela sert à légitimer la loi morale, car une loi sans un législateur, un devoir d'obéir sans un droit de commander correspondant, seraient déraisonnables et nuls. Et cette réponse est autrement claire que celle de M. Fouillée, déclarant que « la science a découvert la source de la loi morale sur les sommets (?) de la pensée humaine » (3) !

2. Sans Dieu pas de sanction.

Nous ajouterons que cela sert encore à donner à la

(1) « La notion de l'infini a ce double caractère de s'imposer et d'être incompréhensible. Quand cette notion s'empare de l'entendement, il n'y a qu'à se prosterner. » Pasteur, *Discours de réception à l'Acad. franç.*

(2) Fouillée, *Critique des systèmes*, p. 61.

(3) Fouillée, *Ibid.*, p. 58.

loi une sanction indispensable, puisqu'une loi qui manque de sanction et qu'on peut violer impunément, est une loi sans force. Et ce second rôle de l'idée de Dieu en morale n'est pas moins important.

Kant, après s'être rapproché de la morale indépendante, par sa conception du devoir autonome et sans Dieu, s'en éloigne brusquement par sa croyance plénière en la vie future et ses sanctions nécessaires. Pour lui, c'est là un acte de foi ; un « postulat » qui s'impose à la conscience, et sans laquelle toute morale croule.

Heureusement pour nous, ce n'est pas par un acte de foi aveugle, mais par des raisonnements solides, que nous avons établi ailleurs la spiritualité de l'âme humaine, et partant son immortalité (1). Déjà ce grand fait est, pour nous, démontré autrement que par des nécessités morales. Il nous reste à examiner ici si la science morale pourrait s'en passer.

Sanctions prouvées par la conscience.

Et d'abord, n'aurions-nous pas le droit de nous étonner de la singulière distinction que les moralistes indépendants veulent établir parmi les témoignages de la conscience ? Ils admettent son témoignage quand elle commande le bien ou défend le mal, et le rejettent comme un préjugé quand elle proclame la justice de la sanction. Ils acceptent donc une moitié du témoignage, et suspectent l'autre moitié. Voilà qui nous paraît pleinement arbitraire, car si la conscience peut nous tromper sur la sanction, elle peut aussi nous tromper sur l'obligation.

Prouvées par l'ordre moral.

Mais n'insistons pas sur cette position peu logique de nos adversaires ; supposons qu'il soit permis, malgré la conscience qui proteste, de nier la sanction morale d'un juge suprême, — ne voyez-vous pas que

(1) V. *Le cerveau, l'âme et les facultés*, p. 460 et suiv.

cette négation va changer tout à coup l'axe du monde moral. et transformer ce monde que nous avions cru, sinon le meilleur possible, du moins essentiellement bon, en un monde essentiellement injuste et mauvais ? N'est-ce pas la destruction de toute idée de justice, et le triomphe assuré du Pessimisme, que le spectacle de la vie présente où tant d'honnêtes gens gémissent et souffrent dans les humiliations et les misères imméritées, tandis que les méchants vivent dans les honneurs et l'opulence ; où la plus grande partie du genre humain travaille à la sueur de son front, pour entretenir la vie et les plaisirs d'un petit nombre d'heureux ? C'est à peine si les sanctions de la vie future et les espérances de la foi chrétienne peuvent réussir à atténuer l'injustice apparente de ce grand scandale ; que sera-ce si vous les supprimez ! Il est clair qu'alors l'ordre du monde apparaîtra souverainement injuste, et contraire à la loi d'équité que nous portons dans nos cœurs. Il apparaîtra semblable à l'enfer du Dante, lorsque vous aurez écrit sur la porte : « Vous qui entrez, laissez là l'espérance ! »

Que si l'ordre du monde est mauvais, comment persuaderez-vous à l'homme de se soumettre à cet ordre, d'observer la loi de justice et de charité qui n'est pas observée à son égard, et ne sera jamais observée, ni dans le temps, ni dans l'éternité ? Il refusera logiquement ce rôle de dupe qu'on voudrait lui imposer ; et la lutte sauvage pour l'existence, surtout s'il est le plus fort, lui paraîtra la meilleure défense contre l'injustice du monde.

Vous aurez ainsi porté la plus rude atteinte à cette loi morale que vous vouliez affermir, et même ajoutez-vous, *purifier* et dégager de tout bas intérêt. Car c'est ici une prétention nouvelle, et non moins surprenante, de nos moralistes indépendants, qui mérite examen.

En supprimant la sanction, nos adversaires prétendent, en effet, purifier la morale. L'idée de rémunération en ferait un calcul, une spéculation, qui avilirait la vertu. Les chrétiens, disent-ils, ne font le bien que par peur de l'enfer ou par l'espoir du ciel, ils travaillent comme des mercenaires, en vue d'un pourboire ; seuls, les libres-penseurs partisans de la morale sans Dieu, n'ayant pas d'espérance, agissent en hommes vertueux. Objection : Notre morale pas assez pure.

Une si sotte prétention mérite bien qu'on la fustige un peu, et voici comment un orateur de N.-Dame s'est magistralement acquitté de la tâche.

« Quand je les entends reprocher à la morale chrétienne d'amoindrir la vertu et d'en faire un marché, ah ! je vous l'avoue la patience m'échappe, et je ne résiste plus au besoin de rappeler ces messieurs à la pudeur ! Quoi ? leur dirai-je : c'est vous qui allez défendre contre l'Evangile la dignité de la conscience humaine ? Jésus a dit un jour cette parole, que jusqu'ici on avait cru fière, et qui avait inspiré de sublimes actions : « Ne craignez pas ceux qui peuvent tuer le corps, mais qui, après cela, n'ont plus de mal à vous faire. Je vais vous montrer qui vous devez craindre. Craignez celui qui après avoir tué le corps, peut jeter l'âme en enfer. Oui, je vous le dis, craignez celui-là (1). » Sur la foi de cette parole, on avait vu des femmes, des enfants, des vierges de quinze ans, braver les tyrans, résister aux proconsuls, refuser l'encens aux idoles, en présence des bûchers allumés et de l'appareil des supplices. On avait pris cela pour de l'héroïsme. Erreur ! Ces réfractaires de l'apostasie n'étaient que des joueurs. Ils jouaient sur la félicité, et, pour lever le titre du Paradis, ils payaient la dif- Réponse de Mgr d'Hulst.

(1) Luc, XII, 4, 5.

férence du martyre. Vit-on jamais plus basse conduite, déguisée sous de plus honorables dehors ? Ah ! parlez-nous des modernes moralistes ! Ce ne sont pas eux qui réduiraient la vertu à de vils calculs ! Ils aiment mieux nous la montrer sortant des bas-fonds de l'animalité, par une génération spontanée, comme les abeilles de Virgile naissaient de la pourriture. La tempérance, la chasteté, la justice, la pitié, le dévouement, tout cela ce sont des appétits épurés par la sélection naturelle et par le frottement des égoïsmes. Qu'on ne nous parle plus de peines ou de récompenses. Cela nous gâterait notre idéal. Des raffinés comme nous peuvent bien cousiner avec les singes ; ils ne sauraient, sans déroger, fraterniser avec les martyrs (1). »

Crainte servile et crainte filiale.

Après ce mouvement bien légitime d'indignation, l'orateur expose clairement la réponse à l'accusation. Tout d'abord, les théologiens sont unanimes à condamner la crainte purement servile du châtiment, comme l'espérance purement mercenaire de la récompense. « Si la sanction tendait à remplacer le sentiment du devoir par l'espoir ou la crainte ; si à l'idée d'une obligation absolue elle substituait un simple pacte : fais le bien et tu seras payé ; fais le mal et tu seras châtié ; alors, sans doute, il faudrait reconnaître que la morale subit une déchéance. Mais non, la sanction éternelle ne se substitue pas au devoir, elle s'y superpose. Elle vient au secours des volontés défaillantes et leur fournit un nouveau motif d'être fidèles au bien. » Ceux qui ont besoin de ce soutien méritent autre chose que notre mépris...

Oui, il y a déjà quelque chose d'élevé et de noble, à sacrifier les plaisirs grossiers des sens aux joies spiri-

(1) D'Hulst, *Confér. de N. D.*, 1891, p. 195.

tuelles de la béatitude éternelle ; de se fier à l'éternité quand on vit dans le temps ; d'échanger le visible pour l'invisible, la terre pour le ciel. La preuve que cela est déjà noble, c'est que, quand les chrétiens agissent ainsi, le monde les traite d'insensés; cette folie-là ne sera jamais la maladie des calculateurs.

Du reste, la théologie n'exclut nullement la poursuite désintéressée du devoir. Loin de là, la crainte de Dieu n'est que le *commencement* de la sagesse (1) ; l'amour de Dieu pour lui-même, et l'amour des hommes pour Dieu, font partie des préceptes essentiels de la morale. Même pour le repentir et le pardon, il faut au moins un commencement de ce pur amour. Vivre pour Dieu seul et pour sa gloire, restera l'idéal des parfaits (2). L'amour pur.

Mais la perfection ne saurait être imposée à la masse des hommes. Déjà ils ont tant de peine à accomplir le devoir le plus strict, même avec l'appui des sanctions éternelles ; que sera-ce si vous leur enlevez cet appui ?

A la rigueur, observe justement l'abbé de Broglie, « on comprend que l'on s'appuie ainsi sur la conscience seule, quand on mène une vie moyennement heureuse, quand on est honoré de ses concitoyens et que le devoir est facile. Mais supposez une mère de famille, qui voit ses enfants près de mourir de faim sous ses yeux, et mettez à côté d'elle le moyen de les nourrir, soit par un acte contraire à la probité, soit par le sacrifice de sa vertu. Dites alors à cette personne Nécessité de l'espérance.

(1) « *Initium* sapientiæ, timor Domini. » *Psal.*, CX, 10.

(2) Dans leur rigoureuse précision, les théologiens ont distingué cinq mobiles différents : 1° Faire le bien par la seule espérance mercenaire, en excluant le bien de l'intention ; 2° pour la seule récompense, mais sans exclure le bien ; 3° à la fois pour la récompense et pour le bien ; 4° pour le bien seul, mais sans exclure la récompense ; 5° pour le bien seul, en excluant la récompense. Dans les 1er et 5e cas, il y a désordre et péché. Dans le 2e cas, l'action est imparfaite. Dans le 3e elle est bonne. Dans le 4e elle est parfaite.

qu'il n'y a ni Dieu, ni ciel, ni enfer, et que c'est par le devoir seul qu'elle doit résister à la tentation. Ajoutez que, quoi qu'elle fasse, qu'elle ait supporté la misère et la faim, ou qu'elle ait acquis, je ne dis pas la richesse, mais l'aisance ou la nourriture d'un jour, au prix du vice ou de l'infamie, son sort après cette vie sera exactement le même, croyez-vous que sa vertu résiste? N'est-il pas évident qu'il y aura disproportion entre la faiblesse du principe abstrait et la puissance de l'impulsion réelle vers le mal? Placez encore un de ces hommes dans une situation où il lui sera possible de satisfaire par un acte coupable une passion très vive, à l'insu de l'univers entier, et il est bien difficile de croire que son stoïcisme puisse résister à une telle épreuve. S'il le fait, c'est qu'il sera un héros de la vertu. Or, la morale n'est pas faite pour les héros, elle est faite pour les hommes ordinaires ; elle doit être assez efficace pour maintenir dans le bien ceux qui n'ont que des forces et un courage médiocres (1). »

Sagesse et justice de Dieu.

Il est donc manifeste que cette morale du devoir sans aucune sanction, serait inefficace et insuffisante pour les besoins réels de l'humanité. La sagesse de Dieu serait donc gravement en défaut, s'il l'avait ainsi établie, mais ce serait surtout sa justice.

Le bien et le bonheur sont une seule et même chose, ou, si l'on veut, deux aspects du même devoir. Ils semblent séparés ici-bas, mais ce ne peut être qu'en vertu d'une épreuve passagère. Si, au contraire, le bonheur se trouvait dans le mal, et le malheur dans le bien, finalement et sans aucun espoir de compensation, il faudrait désespérer de la justice de Dieu. Dieu se doit donc à lui-même de rétablir l'ordre un instant ébranlé et renversé par le libre arbitre : de laisser le malheur

(1) De Broglie, *La Morale sans Dieu*, p. 119.

à la volonté qui a voulu le mal, et de rendre le bonheur à la volonté qui a embrassé le bien. Bien et bonheur, mal et malheur, s'uniront et se confondront pour toujours, et ce sera justice !

Dieu est donc nécessaire pour assurer les sanctions éternelles, non moins que pour fonder le devoir lui-même. La Morale ne peut s'en passer.

*
* *

Et cependant des poètes et des littérateurs ont espéré que la morale pourrait remplacer la vieille croyance en Dieu par le « culte de l'honneur ». Le culte de l'Honneur.

« Dans le naufrage universel des croyances, écrivait A. de Vigny, j'ai cru apercevoir un point qui m'a paru solide, c'est l'honneur. Une vitalité indéfinissable anime cette vertu bizarre, qui se tient debout au milieu de tous nos vices. Sans palme céleste après la mort, c'est la vertu de la vie. » — C'est la même pensée, sous une image très saisissante, que nous retrouvons chez Prévost-Paradol : « On voit souvent, au bord de quelque ruisseau, un arbre profondément atteint par le temps. Le tronc est ouvert, le bois est détruit ; il ne contient guère plus qu'un peu de pourriture, mais son écorce vit encore, la sève peut monter, et chaque année il se couronne de verdure, comme au beau temps de sa jeunesse. Il reste donc fièrement debout, et peut même braver plus d'une tempête. Voilà l'image fidèle d'une nation que le point d'honneur soutient encore, après que la religion et la vertu s'en sont retirés (1). »

Inutile de multiplier ces citations. Qui de nous n'a pas entendu dire à des hommes du monde, gens d'ailleurs excellents, que les distinctions d'athées et de croyants, de matérialistes et de spiritualistes, étaient

(1) Prévost-Paradol, *Etude par O. Gréard.*

à effacer comme inutiles ; il suffisait désormais d'être des « honnêtes gens », des « hommes d'honneur ».

Ses merveilleux effets.

Un homme d'honneur est fidèle à sa parole, ami de la droiture et de la loyauté, et incapable de certaines défaillances. Il a horreur d'une bassesse, d'une tromperie, d'un mensonge, de certains procédés louches ou peu délicats, pour s'enrichir ou arriver. Il a le mépris des convoitises vulgaires, des profits sordides, des plaisirs trop grossiers, ignobles. Sa probité scrupuleuse pour le bien d'autrui, dont il serait dépositaire, est bien connue.

Il est aussi l'esclave du devoir professionnel, parfois jusqu'à l'héroïsme. La crainte de paraître dénué de courage ou poltron, lui fera affronter mille périls et la mort elle-même. L'honneur a eu ses martyrs et aussi ses fanatiques. Aux époques les plus troublées de notre histoire, nous avons vu des soldats sans vêtements et sans vivres, marchant à la mort pour l'honneur du drapeau ; nous avons vu des proscrits monter sur l'échafaud sans trembler, pour l'honneur de leur nom.

Cette puissance de l'honneur est à la fois merveilleuse et indéniable. Il y a là un ressort mystérieux, dont le philosophe doit découvrir le secret, s'il veut en connaître la véritable valeur au point de vue qui nous occupe.

Qu'est-ce donc que l'honneur ?

Qu'est-ce donc que l'honneur ? Cette vertu « bizarre », comme l'appelait A. de Vigny, qui se tient debout au milieu de nos vices ; cette écorce verdoyante, recouvrant un tronc qui pourrait être à peu près pourri, comme le disait Prévost-Paradol, n'est en effet qu'une vertu de surface, composée surtout de deux sentiments : un sentiment de sa propre dignité, on ne veut pas déchoir, on veut pouvoir s'estimer soi-même ; — et aussi un sentiment de respect humain, on ne veut

pas paraître déchoir aux yeux des hommes, on tient par-dessus tout à leur estime.

Ce second sentiment n'était guère connu des sages de l'antiquité, aussi a-t-on pu dire que l'honneur est un sentiment moderne. Nous croyons même que les anciens l'excluaient formellement, par leur maxime que la vertu se suffit à elle-même, et que le sage n'a pas besoin de l'opinion des hommes : « *in se reconditur, se contentus est* », comme l'écrivait Sénèque (1).

Peut-être les anciens avaient-ils raison, au moins en partie. La recherche de l'estime des hommes est un sentiment intéressé, que l'on peut trouver non seulement dans le cœur de l'homme vertueux, mais encore dans celui de l'homme vicieux et mauvais. Il n'est donc pas, par lui-même, un élément de moralité ; et si cette estime est un frein pour certaines natures, pour d'autres elle est une provocation à l'hypocrisie, ou aux lâches abdications de sa propre conscience, par respect humain. Aussi la fière devise des anciens : *etiamsi omnes, ego non*, nous paraît-elle bien plus morale et bien moins dangereuse.

Quoi qu'il en soit, c'est le premier des deux sentiments de l'honneur qui seul peut avoir, et qui a réellement, une valeur morale : aimer à devenir digne d'estime à ses propres yeux, ou aux yeux de juges impartiaux. C'est assurément une ambition très noble et très morale. Elle est l'équivalent de l'amour du devoir, et même d'une certaine délicatesse et perfection dans l'accomplissement du devoir. L'homme d'honneur est avant tout l'homme du devoir.

Malheureusement, le devoir, tel que l'entendent, dans le monde contemporain, les hommes d'honneur, est assez incomplet. Ni tuer, ni voler, et respecter Le code de l'honneur.

(1) Senèque, *Epitre IX à Lucilius.*

certains usages, dictés par les convenances sociales ou l'étiquette, c'est là tout leur Code moral, d'où l'on a déchiré bon nombre de feuillets gênants au point de vue des mœurs. S'il condamne certaines fautes, avec une sévérité inflexible, surtout lés fautes de la femme, n'est-il pas d'une indulgence excessive et monstrueuse pour d'autres fautes, surtout celles de l'homme ? Et que dire de l'honneur qui exige, pour des injures parfois imaginaires, des réparations homicides ? Incomplet, mutilé, et falsifié gravement, tel est donc le Code de l'honneur moderne.

Mais nous ne pouvons entrer dans ces détails, qui ne répondraient plus au sujet de morale générale que nous traitons. Nous ne pouvons même pas demander à ces hommes d'honneur, qui se prétendent les hommes du devoir, s'ils ne manquent pas au premier et au plus sacré de leurs devoirs, en omettant leur devoir envers ce Dieu qui leur a donné l'être, et dont ils dépendent à la vie et à la mort.

Manque surtout de base.

Nous devons ici nous contenter de leur dire, que leur Code du devoir, serait-il pur et complet, — ce que nous sommes loin d'accorder, — ce devoir serait sans fondement et comme bâti en l'air, s'il est fondé sur la libre volonté de l'homme et non sur la volonté indéfectible de Dieu. Nous l'avons suffisamment établi au point de vue théorique, contre les partisans de la morale autonome.

Que si, au point de vue pratique, ils semblent avoir réalisé la séparation de ces deux idées, le Devoir et Dieu, la Loi et le Législateur, sans faire périr la loi et le devoir, c'est qu'ils continuent à être mus par l'impulsion acquise ; ils continuent, sans s'en douter, à vivre d'un sentiment formé dans le cœur des générations actuelles par de longs siècles d'esprit religieux et de foi chrétienne.

« L'Evangile, écrivait un penseur distingué, n'a-t-il pas sa part à réclamer dans cette délicatesse de sentiments et de procédés, à laquelle sur bien des points, la belle antiquité paraît avoir été trop étrangère ? Tout ce que renferme d'exquis le mot de *pudeur*, sans lui, le sentirions-nous ? L'honneur, cette autre pudeur, n'a-t-il pas à son principe rien de chrétien (1) ? » Son esprit est chretien.

Oui l'honneur, par son respect de la dignité humaine et son amour du devoir, est un sentiment religieux, c'est un legs des âges chrétiens, du monde féodal et chevaleresque. Il est comme un écho de l'idéal divin : « Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait ». Renan lui-même en faisait l'aveu : « C'est souvent à ces formules que nous devons le reste de notre vertu. Nous vivons d'une ombre, du parfum d'un vase vide ; après nous, on vivra de l'ombre d'une ombre. Je crains, par moments, que ce soit un peu léger (2). »

Il est clair, en effet, que si l'antique parfum venait à être épuisé, si l'impulsion acquise finissait peu à peu par s'arrêter, on verrait alors que le sentiment de l'honneur serait bien léger pour la conscience humaine ; il ne serait plus qu'un sel affadi, incapable d'arrêter la corruption croissante des mœurs publiques.

Séparé du sentiment religieux, il sera bientôt séparé du sentiment du devoir. Et alors l'honneur ne sera plus un mobile intérieur de conscience, mais un mobile de parade extérieure. L'honneur cherchera bien moins à être bon qu'à le paraître. L'orgueil, le culte de soi-même, aura remplacé le culte du devoir et de la vertu. La peur de l'opinion, allant jusqu'à sacrifier Séparé il périra.

(1) A. Vinet, *Mélanges*.
(2) E. Renan, *Discours d'Acad.*, pour la réception de M. Cherbuliez.

ses convictions et les plus saints des devoirs, aura remplacé la bravoure chevaleresque.

Indépendance de Dieu et esclavage des hommes, sera le dernier mot de cette morale athée.

Gardons l'honneur, — l'homme n'aura jamais trop d'appuis pour sa faiblesse, — mais qu'il plonge sa racine dans les eaux pures et profondes de l'amour du Vrai, du Bien et du Beau, qui est l'amour même de Dieu, sinon le tronc à demi pourri, entrevu par Prévost-Paradol, loin de pousser des rameaux verdoyants, privé de la sève divine, achèvera bientôt de se dessécher et de périr.

*
* *

III. Morale indépendante du Devoir.

Il reste encore à la morale indépendante un dernier degré à descendre ; après avoir rejeté Dieu et les sanctions divines, qui fondaient ou garantissaient le devoir, il lui reste à rejeter le devoir lui-même. Et cette chute, cet effondrement, était une conséquence trop logique pour ne pas arriver tôt ou tard.

Si ce n'est plus Dieu qui commande à l'homme de respecter l'ordre établi par lui ; si c'est l'homme qui, désormais maître de lui-même, se commande à lui-même ce qui lui plaît ou ce qui lui paraît bon, un tel commandement ne saurait le lier d'une manière absolue. Ce n'est même plus un commandement proprement dit, puisqu'il n'y a plus dualité d'inférieur et de supérieur ; il ne peut plus se dire à lui-même : *tu es obligé* par un autre, s'il n'y a plus de supérieur ; ni se dire : *je t'oblige*, puisqu'il est seul, et ne peut être à la fois sujet et maître. Il peut se dire tout au plus : *ce serait convenable* d'agir de telle ou telle manière. L'obligation morale se transforme ainsi en simple convenance morale, qui peut me persuader, mais ne m'oblige point, car s'il me plaît d'être moins conve-

nable ou moins raisonnable, dans telle ou telle occasion, ça me regarde seul, et je n'ai de compte à rendre à personne. C'est ainsi que la libre-pensée se complète logiquement par la morale libre ou facultative.

Gravité du péril social.

Cependant le danger social de ces audacieuses nouveautés sautait aux yeux des moins clairvoyants et des novateurs eux-mêmes. On se demandait avec anxiété si la société pourrait subsister longtemps, lorsque le frein moral du devoir serait brisé dans les consciences, et si le naufrage de la moralité individuelle n'entraînerait pas bientôt le naufrage de la moralité publique et de la société elle-même.

Sans doute, les sociétés modernes ont des gendarmes et des tribunaux, pour réprimer les actes qui lui sont nuisibles. Mais que cette défense sociale est déjà faible, si l'on compte la multitude d'actions criminelles, secrètes ou publiques, qui leur échappent! Bien plus, elle suppose que les magistrats préposés à cette défense sociale sont eux-mêmes honnêtes et soumis à la loi du devoir, car s'ils devenaient complices du désordre, où serait la répression ? Si les fonctionnaires et les soldats sont des gens sans conscience, n'obéissant à leurs chefs que quand ils sont surveillés, ou tramant en secret la révolte contre eux, qui gardera l'ordre social ? L'opinion publique ? Mais quelle sera la force de son blâme ou de ses éloges, si l'idée de devoir disparaît des consciences !

La puissance de la justice sociale repose donc, en dernière analyse, sur le sentiment du devoir. Une fois le devoir supprimé, il n'y a plus de droit, ni social ni individuel ; on ne peut même plus craindre que « la force prime le droit », puisque la force existera seule. Ce sera le règne de la barbarie, et de la pire de toutes, la barbarie civilisée.

C'est en vain que pour nous rassurer on nous pré-

Vaines illusions du progrès moral.

dit, pour un avenir il est vrai assez lointain, l'âge d'or sur la terre. Grâce au progrès fatal de l'évolution, la nature de l'homme doit, paraît-il, devenir plus douce, et son égoïsme se transformer spontanément en généreux altruisme. La sympathie pour nos semblables deviendra instinctive et si pressante, qu'on n'aura plus d'effort à faire pour respecter leurs personnes et leurs droits. La justice sociale disparaîtra faute de crimes et de délits ; la charité elle-même finira par être sans objet, puisqu'il n'y aura plus de malheureux : tout le monde sera heureux et chacun jouira du bonheur des autres ! Le ciel des chrétiens sera ainsi remplacé par un vrai paradis terrestre.

Nous regrettons de ne pouvoir prendre au sérieux ces utopiques rêveries ; mais alors même qu'elles devraient se réaliser dans quelques milliers de siècles, en attendant il faut vivre..., et ni l'individu ni la société ne peuvent vivre sans devoir.

Les « équivalents » du devoir.

Au fond, nos adversaires sont du même avis, puisqu'ils sont en train de rechercher « *les équivalents du devoir* ». Si le devoir a des équivalents, nous aurions mauvaise grâce, en effet, de ne pas les accepter : une valeur reste la même, quelles que soient les formules équivalentes qui l'expriment. Reste à examiner si le devoir à des « équivalents ».

Nous avons déjà vu les matérialistes remplacer le devoir par divers mobiles qu'ils n'ont jamais osé nous présenter comme des équivalents. L'*intérêt*, la *sympathie*, l'*honneur*, sont assurément de puissants mobiles d'action. Mais s'ils ne sont pas dirigés et orientés par le devoir, ils peuvent tendre au mal comme au bien. C'est au devoir de s'emparer de ces divers moyens pour les diriger vers Dieu et la vie future ; comme il appartient au pilote de se servir des organes de son navire pour arriver au port. Ces organes

ne peuvent remplacer le pilote : ils ne sont pas des équivalents.

Du reste, les théories sur l'intérêt ou la sympathie, par Bentham, sont un peu vieillies. Il fallait trouver mieux, et surtout donner du neuf et de l'inédit. Le jeune philosophe, auquel nous avons déjà fait allusion, a cru nous servir à souhait en nous offrant *cinq équivalents* du devoir. — Cinq, c'est beaucoup ; un seul nous suffirait. Mais comme l'auteur est modeste, et qu'il n'ose affirmer la suffisance de chacun d'eux, il a bien dû suppléer à la qualité par la quantité.

Quoi qu'il en soit, passons à leur examen. Tout d'abord, voici en quels termes, obscurs et bizarres, l'auteur a formulé sa thèse : Thèse de Guyau.

« Les seuls équivalents ou substituts admissibles du devoir, nous dit-il, sont les suivants :

« 1° La conscience de notre *pouvoir* intérieur et supérieur, à laquelle nous verrons se réduire pratiquement le devoir ;

« 2° L'influence exercée par les idées sur les actions ;

« 3° La fusion croissante des sensibilités et le caractère toujours plus social de nos plaisirs et de nos douleurs ;

« 4° L'amour du *risque* dans l'action, dont nous montrerons l'importance jusqu'ici méconnue.

« 5° L'amour de l'hypothèse métaphysique, qui est une sorte de *risque dans la pensée*.

« Ces divers mobiles réunis sont pour nous tout ce qu'une morale réduite aux seuls faits et aux hypothèses qui les complètent, pourrait mettre à la place de l'ancienne obligation catégorique (1). »

Le lecteur trouvera peut-être que l'exposé de la thèse

(1) Guyau. *Esquise d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 6.

n'est pas aussi clair que l'eau de roche, mais l'auteur peut s'abriter derrière les usages reçus. Quels sont les auteurs contemporains de la libre-pensée qui, à la suite de Kant, n'affectent pas de parler ou d'écrire en style énigmatique, et qui ne doivent pas à ce procédé nouveau une grande partie de leur succès ?

Pour nous, ne voulant pas nous payer de mots, essayons de voir quelles sont les idées déguisées sous ces cinq formules.

Premier « équivalent ».

Voici le sens de la *première* formule.

L'auteur part de la loi fondamentale de la biologie : « la vie n'est pas seulement nutrition, elle est production et *fécondité* ; vivre c'est *dépenser* aussi bien qu'acquérir. » Ainsi toute vie opulente cherche à se répandre, soit physiquement par la génération, soit intellectuellement : le savant, l'artiste, l'homme de bien, l'apôtre, tous ont besoin de communiquer aux autres le trop plein des richesses de leur esprit et de leur cœur, l'exubérance de leur activité. L'homme *a besoin* de vivre non seulement pour lui, mais aussi pour les autres.

Or ce *besoin* est l'équivalent d'une *obligation*. « Qu'est-ce en somme que l'obligation... une certaine forme d'*impulsion*... Eh bien, c'est cette force impulsive qui nous a paru le premier équivalent du devoir (1). »

Nous avons bien compris : c'est ce *besoin d'agir* pour soi et pour les autres, provenant dans l'être vivant d'une « accumulation de forces et d'une réserve d'activité qui a besoin de se dépenser », que l'on nous propose pour remplacer le devoir moral. C'est exactement comme si l'on nous proposait de remplacer la digue du torrent par l'impétuosité du torrent, et le

(1) Guyau, *Ibid.*, p. 247.

frein du coursier fougueux, par sa fougue elle-même !..

Vous ne voyez donc pas que plus vous supposez la vie humaine intensive et exubérante, plus ce besoin d'action appelle et réclame une règle morale, au lieu de la supprimer ?

Et puis, le devoir apparaît-il toujours comme une extension plus grande de la vie ? N'est-il pas souvent, au contraire, une restriction et une défense : tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne mentiras pas, tu seras chaste, tempérant, etc... Si, comme vous le dites, le pouvoir se confond avec le devoir : « je puis donc je dois », ces restrictions du pouvoir seraient injustes. Je « puis » faire le mal aussi facilement que le bien ; pour m'interdire d'user de ce pouvoir, parfois si impétueux et si violent, il vous faut d'autres règles que le « besoin d'agir ». Il vous faut distinguer le bien et le mal, il faut savoir établir une hiérarchie absolue des biens et des maux, légitimant la supériorité de l'esprit sur la chair, du désintéressement sur l'égoïsme. Or votre abstention de tout principe métaphysique vous l'interdit.

Ainsi, dans ce « pouvoir » ou « besoin » d'agir, je ne vois pas encore le moindre élément de moralité. Pour la faire naître, vous ajoutez que résister à ce besoin d'agir, c'est provoquer une peine qui ressemble au remords, tandis que lui céder, c'est provoquer un plaisir qui est semblable à la joie de la bonne conscience ; et que cette joie ou ce remords sont l'équivalent de la conscience morale ou du devoir.

Là encore je ne vois que des comparaisons trompeuses. Eprouver un besoin, le satisfaire, et éprouver la joie d'une satisfaction, est un phénomène vulgaire, qui peut ne pas renfermer un atome de moralité. Que d'actes mauvais et criminels peuvent aussi donner à nos passions cette satisfaction malsaine.

L'ivresse pour l'alcoolique, le vol pour l'avare, l'impureté pour le débauché, provoquent de grandes jouissances, qui satisfont leurs appétits grossiers, et qu'on ne peut confondre avec la joie d'une bonne conscience. Pour distinguer cette joie supérieure, il faut faire appel à la distinction du bien et du mal, de l'esprit et de la chair, en un mot à la notion du devoir que vous avez supprimée.

Donc la première formule, remplaçant le devoir par le *pouvoir* ou le *besoin* d'agir, est une formule anarchique, qui ne contient pas l'ombre d'une direction morale. Passons à la *seconde*.

Deuxième « équivalent ».

On nous propose de remplacer le devoir par « l'influence d'un idéal sur nos actions ». Certes, ce n'est pas nous qui nierons l'influence, sur la conduite de la vie, d'un idéal élevé. L'idéal de la sainteté chrétienne, quoiqu'il ne soit pas obligatoire, mais de simple conseil, a produit des merveilles. Quoique cet idéal n'ait jamais été le seul facteur de la vie héroïque de nos saints, et qu'il y ait eu d'autres ressorts puissants dans leurs âmes chrétiennes, cependant nous ne pouvons nier qu'il ait joué un rôle important.

Mais pour que l'idéal moral de nos moralistes indépendants ait une influence quelconque sur la vie humaine, il faut plusieurs conditions, dont la première c'est qu'il soit conçu et montré.

Or nous nions à M. Guyau et aux autres positivistes, le droit de concevoir un idéal moral et de nous le proposer. Ils protestent eux-mêmes que leur morale est « réduite aux seuls faits et aux hypothèses qui les complètent », qu'ils s'abstiennent de toute idée métaphysique, voire même de toute notion de bien et de mal ; comment pourraient-ils tout à coup faire surgir la notion du souverain bien, du bien idéal, sans faire de la métaphysique, sans s'en douter ?

Dès lors, l'idéal qu'ils nous proposent : « la vie la plus intensive et la plus extensive possible, au point de vue physique et mental », n'est plus un idéal qui s'impose, comme meilleur ou préférable moralement ; ce n'est plus qu'un fait physique : le fait d'une tendance générale que l'auteur a cru constater, mais qui est fort discutable, et qui, serait-il réel, ne peut être imposé comme désirable. D'aucuns préfèreront, au contraire, à la vie la plus intensive et extensive, la vie la plus calme et la modération des désirs.

Mais pour décider entre l'idéal de la modération et l'idéal de l'agitation, il faudra des principes et non des faits, des principes qui nous permettent de distinguer le bien du mal et les divers degrés hiérarchiques du bien. Or M. Guyau, qui rejette tous ces principes métaphysiques, s'interdit à l'avance de rien décider sur le caractère bon ou mauvais, meilleur ou pire de son idéal. Son idéal moral n'en est pas un : c'est un simple fait, très contestable, et qui n'a pas l'ombre de bonté ou de malice, ni de moralité.

Mais enfin, supposons pour un instant que M. Guyau, sortant de l'école positiviste, réussisse à concevoir et à nous montrer un idéal moral de perfection absolue. Pour qu'il ait quelque influence appréciable sur les esprits et sur les cœurs, il lui faut une seconde qualité : qu'il soit absolument certain, et non pas douteux ou chimérique. Car si je viens à découvrir qu'il n'est qu'un « *peut-être* » d'ordre supérieur, une vaine idole de perfection, sorti du cerveau des philosophes, ou inventée par mon cœur pour me consoler des désenchantements de la vie ; si cet idéal n'est qu'un fantôme et un rêve, pourquoi le poursuivrai-je ? On peut contempler un beau rêve, l'admirer, mais le désirer sérieusement, jamais ! encore moins le poursuivre, sans trêve ni relâche, pendant toute une vie, préférer ce

bien futur et imaginaire aux biens présents et réels, lui donner ce témoignage qu'aucun n'égale, celui du sacrifice ; sacrifier pour lui mon repos, mon égoïsme, mes affections, mon bien-être, ma vie, voilà le choix qui serait essentiellement déraisonnable, puisqu'il consisterait à préférer ce qui n'est pas à ce qui est, la chimère à la réalité.

L'idéal moral de nos saints a puisé sa force d'action dans sa réalité même : Dieu connu, aimé, imité, possédé, tel était leur idéal de sainteté.

Tout idéal de morale sans Dieu trouvera, au contraire, dans son caractère fictif et chimérique, sa faiblesse et son inefficacité. Il ne ferait que des dupes.

En outre, un idéal de perfection morale restera le mobile d'une élite de sages et de parfaits ; la grande masse des hommes néglige habituellement les conseils de perfection morale, et se contente à grand'peine d'observer, tant bien que mal, les préceptes les plus rigoureux. Si vous supprimez la région inférieure des préceptes, et s'ils refusent d'autre part d'habiter les régions supérieures de votre idéal, où les logerez-vous dans votre édifice moral ? Votre morale n'est donc pas faite pour le commun des hommes, mais pour un petit nombre d'intellectuels : elle n'est pas la grande morale de l'humanité.

Troisième « équivalent ».

La *troisième formule* de M. Guyau nous propose de remplacer le devoir obligatoire par « la fusion croissante des sensibilités et le caractère toujours plus social des plaisirs élevés ». L'auteur veut signifier par ces paroles que, par le fait de l'évolution et du progrès continu, la sensibilité des hommes s'épure spontanément et se *socialise*, c'est-à-dire devient de moins en moins égoïste et de plus en plus impersonnelle et désintéressée.

Le fait est-il certain, et n'y a-t-il pas, au contraire,

dans les bas-fonds de nos civilisations avancées, des raffinements croissants de vices égoïstes et abjects ? Que si l'on constate, sur d'autres points, des manifestations croissantes de bonté et de charité, ne faut-il pas l'attribuer bien plus aux conquêtes de l'idée chrétienne, qu'aux progrès aveugles de l'évolution ? Le lecteur en jugera.

Quoi qu'il en soit, et aurions-nous dûment constaté le fait d'un courant ascendant de l'humanité vers « la fusion croissante des sensibilités », pouvons-nous conclure de ce fait, qu'il ira toujours croissant, et que l'altruisme va remplacer bientôt l'égoïsme ? Qui nous assure que le progrès actuel n'aura pas ses retours, ses défaillances et son déclin ? Et pouvons-nous assez compter sur ce *fait* du progrès, pour supprimer notre *devoir* de le seconder ? Passe encore si, pour supprimer le devoir, on attendait que l'âge d'or promis soit réalisé, où l'altruisme aura définitivement remplacé l'égoïsme ; mais en attendant ?...

Notre auteur reconnaît lui-même avec sincérité la valeur de cette grave objection. Aussi nous l'entendons conclure avec mélancolie : « La lutte pour la vie a beau être diminuée par le progrès de l'évolution, elle reparaît dans certaines circonstances, qui sont encore fréquentes de nos jours. Sans loi impérative, comment entraîner alors l'individu à un désintéressement définitif, parfois au sacrifice de soi ? » — Tenons-lui compte de cet aveu.

Quatrième « équivalent ».

La *quatrième formule* est « *l'amour du risque physique* ». On pourrait, d'après le même auteur, remplacer l'idée de devoir par l'impulsion que donne l'amour du risque. On ne comprend pas très bien, au premier abord, ce que l'amour du risque peut avoir d'équivalent à l'amour du devoir et il faut quelque subtilité pour l'expliquer.

L'homme est naturellement brave, et il aime à affronter le danger, les risques d'une souffrance physique. De là, l'esprit d'aventure, si développé chez certaines races. La peur, la lâcheté, n'est que le bas côté de l'humanité. Or, le bien moral c'est souvent une souffrance physique ou une privation de quelque plaisir physique. Pour le faire pratiquer, on pourrait donc remplacer la contrainte de l'obligation, par la tendance qui résulte de l'amour du risque. Il suffirait pour cela de cultiver cette disposition dans l'individu, par l'éducation, elle se transmettrait ensuite par l'hérédité, et nous aurions des générations nouvelles de braves, s'exposant au risque physique, faisant le bien et résistant aux vices, tout naturellement. Cette nouvelle tendance, produisant le même résultat pratique que l'idée de devoir, en est l'équivalent.

La réponse à cette prétention, nous l'avons déjà faite plusieurs fois, sous diverses formes. Puisque vous avez constaté parmi les hommes deux tendances opposées, l'une vers la lâcheté, l'autre vers la bravoure, ces deux courants continueront à se partager l'humanité. Ceux qui préféreront aux risques et aux aventures, la sécurité et la tranquillité de la vie, se croiront aussi sages que vous, et vous n'aurez aucun principe pour leur démontrer le contraire. S'il n'y a plus ni bien ni mal moral, ce n'est plus là, en effet, qu'une question de goût et de sentiment parfaitement libre pour chacun.

Vous dites, il est vrai, que le courage finira par prévaloir fatalement, et que, par votre méthode de sélection naturelle, il n'y aura bientôt plus de lâches parmi les hommes. Soit ; ne discutons pas cette utopie. Mais en attendant cet âge d'or ?...

En attendant, le devoir étant supprimé avec la distinction du bien et du mal, chacun suivra son caprice

ou sa passion, et votre amour du risque, ne pouvant s'imposer à la conscience, n'aura pas du tout remplacé le devoir.

En outre, le risque physique n'est pas nécessairement lié à tous les devoirs. Il est des devoirs sans risque de souffrance physique. Et, au contraire, ce risque se trouve uni à bon nombre de vices, et même aux plus grossiers ; cet amour du risque, s'il reste aveugle et sans direction supérieure, peut donc nous porter à ne pas pratiquer des devoirs trop faciles, et à pratiquer des vices périlleux. C'est donc une tendance anarchique qui n'a pas l'ombre de moralité.

La théorie du risque physique est donc gravement insuffisante : aussi notre auteur nous propose-t-il d'y joindre l'attrait d'un autre risque, *le risque de la pensée*, ou *risque métaphysique*.

Cinquième « équivalent ».

C'est la *cinquième* et dernière formule, qu'il nous reste à examiner. L'amour du risque ne porte pas seulement à nous exposer à une souffrance physique, mais encore à nous exposer à une erreur de la pensée. Il y a des « erreurs fécondes » qui ont fait, paraît-il, plus de bien à l'humanité que des « vérités trop étroites et stériles ». Du reste « on ne peut pas juger les théories métaphysiques sur leur vérité absolue, qui est toujours invérifiable ; mais un moyen de les juger, c'est d'apprécier leur fécondité. Ne leur demandez pas alors d'être vraies... », il suffit qu'elles soient fécondes. L'amour du risque nous portera donc à les embrasser, malgré leur invraisemblance, peut-être même à cause de cette invraisemblance ; or telle est l'hypothèse métaphysique du devoir et de la vertu.

Pascal, dans son fameux pari, soutenait que si Dieu et la vie future étaient douteux, il faudrait encore y croire parce que c'est le parti le plus sûr. Notre auteur a renversé et mis au rebours le célèbre argument ; son

amour du risque le portant, au contraire, au parti le moins sûr, il doit se risquer à ne pas croire à Dieu ni à la vie future. Mais une fois qu'on a supprimé la vie future, il ne reste plus que la vie d'ici-bas. Or le devoir et le sacrifice qu'il exige deviennent alors le parti le moins sûr, puisqu'il n'y a plus de récompense assurée. Voilà un noble risque à courir, plus séduisant que les risques de la chasse, de la guerre et autres risques physiques. Il séduira les âmes et remplacera l'obligation.

Tel est, ce nous semble, le subtil raisonnement que laisse entrevoir la pensée énigmatique de l'auteur.

Eh bien, nous ne comptons guère sur son efficacité pour remplacer le devoir. Il est d'abord si subtil, qu'il sera à peine compris par l'immense majorité des humains, et ceux qui comprendront ne seront pas convaincus.

Comment, vous commencez par déclarer le devoir douteux, très douteux, comme non existant, et c'est sur ce doute même que vous comptez pour fasciner les belles âmes et les entraîner à la conquête de la vertu, comme dans le risque d'une glorieuse aventure? Mais ce n'est pas sérieux. Combien en fascinerez-vous de la sorte? aucune ou bien peu. Et les autres, celles du genre humain tout entier, comment les convaincrez-vous? Si elles refusent de vous suivre, comment leur prouverez-vous qu'elles ont tort? Et si vous ne pouvez prouver qu'elles ont tort, que devient votre équivalent du devoir? Vous nous aviez promis une morale qui n'obligerait pas et que tout le monde embrasserait quand même. Celle que vous nous donnez n'oblige pas, je le reconnais sans peine, mais je ne vois pas comment elle peut s'emparer de l'humanité.

Tels sont les fameux « équivalents du devoir ». Pour les résumer, groupons-les par ordre : 1° le be-

soin d'agir et de se répandre ; 2° la force de l'idéal : maximum d'intensité et d'extensité de la vie ; 3° le progrès croissant des instincts sociaux ; 4° l'amour du risque physique ; 5° l'amour du risque métaphysique. — J'ai beau les rapprocher et les examiner, je ne parviens pas à y découvrir une ombre de direction morale. Je vois là des *faits* et non des *principes* de conduite. Ce sont des faits, des tendances physiques ou intellectuelles, qu'il ne suffit pas de développer par l'éducation, comme on nous le propose, car elles n'ont rien de moral par elles-mêmes : loin de produire nécessairement le bien, elles produisent aussi le mal, et sont incapables de remplacer le devoir.

Résumé de la critique des « équivalents ».

Consultez, en effet, les vies des grands criminels, des célèbres brigands et des grands aventuriers, fléaux du genre humain, vous les verrez précisément dominées par ces besoins exubérants d'action et d'expansion, visant au maximum d'intensité et d'extensité de la vie, dominées par un idéal de leur choix, et par l'amour impétueux de tous les risques physiques et métaphysiques.

Constater, analyser, décrire ces tendances naturelles et instinctives, voir leurs évolutions dans le passé, prédire même leurs transformations dans l'avenir, peut être une science instructive, qui s'appelle « l'histoire naturelle des instincts et des mœurs » ; ce n'est pas encore de la morale. La morale a pour but d'éclairer et de diriger ces instincts, par la distinction du bien et du mal, et une règle de vie. Or on nous propose, au contraire, de supprimer cette règle avec la distinction du bien et du mal, et de nous fier à la direction naturelle et spontanée de ces instints : ce n'est plus là une morale quelconque, mais la suppression même de toute morale. La suppression du devoir entraîne donc la suppression de la morale elle-même :

chercher des équivalents au devoir, c'est la véritable quadrature du cercle de la morale positiviste. On ne remplace pas le devoir.

La faillite de la nouvelle science.

En présence de ces résultats négatifs de cette morale soi-disant scientifique, et après les orgueilleuses espérances qu'elle avait conçues et bruyamment annoncées, de détrôner et de remplacer « l'ancienne morale », je ne m'étonne plus que les esprits les plus distingués de notre temps, un instant séduits et ébranlés par ces pompeuses promesses, aient fini par proclamer publiquement « la faillite morale de la science », ou plus exactement peut-être « la faillite de la nouvelle morale déguisée sous le masque de la science moderne ». Cette faillite, qui ne pouvait être plus lamentable, a été pour ces esprits la preuve la plus éclatante de la vérité de la « bonne vieille morale de nos pères », et aussi de la nécessité de la religion chrétienne qui, seule, en est la dépositaire et la gardienne indéfectible, à travers les âges.

C'est là un nouveau point de vue, et un nouveau champ de bataille, où il nous faut encore suivre la morale indépendante.

*
* *

IV. Morale indépendante de la Religion.

Il est clair, en effet, que la nouvelle morale est, avant tout et par-dessus tout, indépendante de l'idée chrétienne. Libre sur tout le reste, c'est à peu près là le seul « dogme sans preuve » qu'elle impose à ses croyants, la seule vérité absolue devant laquelle ils doivent fléchir le genou. « A dire vrai, écrit M. Fouillée, l'indépendance de la morale par rapport à la religion (positive ou naturelle) est un point sur lequel sont d'accord presque tous les philosophes dignes de ce nom (1). »

(1) Fouillée, *Critique des systèmes*, p. 62.

Il y a dans ce jugement, nous aimons à le croire, plus d'équivoque et de malentendu que de parti pris.

Juste autonomie de la morale.

Accordons, tout d'abord, qu'il est une juste et même nécessaire liberté de la Philosophie, et partant de la Morale, à l'égard de la Théologie révélée, que le moraliste peut et doit exiger. C'est une erreur condamnée par la Théologie elle-même, l'erreur fidéiste, de supposer la raison impuissante à édifier aucune science, par ses seules forces et sans le secours de la Révélation. Cette radicale impuissance de la Raison entraînerait, en effet, la ruine de la Foi chrétienne, qui s'appuie sur la raison, et lui demande de démontrer que les fondements de la foi sont raisonnables. Sans ces démonstrations préalables, notre foi, loin d'être raisonnable, comme l'Apôtre l'exige (1), ne serait plus qu'une aveugle crédulité. En sorte que nous pouvons, et que nous devons, soumettre notre foi au contrôle et aux exigences de la raison. C'est ce que font tous les théologiens catholiques, à la suite de S. Thomas et des grands Docteurs de l'Eglise, dans tous leurs traités de Théologie, notamment dans les traités préliminaires, de la *Vraie Religion*, et de la *Véritable Eglise*.

Que si la raison a ses lumières propres, elle peut et doit s'en servir pour édifier des sciences rationnelles ou *de raison*, entièrement distinctes de la Théologie, qui est une science *d'autorité*. La science de la Philosophie, notamment, a droit de se constituer à part, avec un objet propre, des méthodes spéciales, un but différent, et d'être autonome dans son domaine, comme le Concile du Vatican l'a de nouveau proclamé (2).

Aussi, nous-même, à la suite de S. Thomas et des docteurs chrétiens, avons-nous usé de ce droit et de

(1) « Rationabile sit obsequium vestrum. » *Rom.*, XII, 1.
(2) *Conc. Vatic.*, *Cap. IV*.

cette liberté, largement et sans scrupule, en édifiant la Morale rationnelle, comme les autres parties de la philosophie, sans recourir une seule fois, ni directement ni indirectement, à aucun argument théologique ou d'autorité divine. Nous n'avons admis aucune idée, aucune thèse qui ne fut agréée par la raison. Nos lecteurs nous en rendront facilement témoignage.

Lumières des sciences limitrophes.

C'est seulement lorsque la raison a découvert et reconnu le grand fait de la révélation chrétienne, qui domine l'histoire et le monde (1), et pris contact avec la science théologique qui en est l'interprète, que le rôle de la raison se trouve complété et circonscrit. Elle a désormais le devoir de tenir compte des vérités certaines de la théologie, comme de toutes les autres vérités découvertes dans les autres sciences limitrophes. De même que sa métaphysique n'a pas le droit d'être en contradiction avec les vérités certaines des sciences physiques, ni sa psychologie avec les vérités de la physiologie, ainsi sa morale ne peut contredire les vérités de la théologie morale.

En ce sens, il n'y a aucune science indépendante. La chimie est-elle indépendante des mathématiques ? La physiologie, indépendante de la chimie ? On ne l'imagine même pas. Une vérité ne pouvant jamais contredire une autre vérité, deux sciences limitrophes, la raison et la foi, ne peuvent être qu'en désaccord apparent : elles doivent finir par s'entendre. Ce n'est là, au fond, qu'une simple règle logique, et, en se soumettant à la logique, la raison n'a pas à craindre de s'humilier et de déchoir.

Loin de là, elle s'élève et s'enrichit, car toutes les

(1) « La philosophie de l'histoire s'évanouit pour ainsi parler devant la divinité de Jésus-Christ. L'histoire est toute divine, et ce qu'il y a d'universel en elle, c'est précisément ce caractère de sa divinité. » Brunetière, *Revue des Deux-Mondes*, 1er août 1891.

conquêtes des sciences voisines sont indirectement une conquête et un progrès pour la philosophie elle-même. Elle est comme illuminée de tous ces reflets du ciel et de la terre, elle est fortifiée dans ses défaillances, affermie dans ses doutes ; elle voit plus haut et plus loin.

Or si la raison humaine, toujours courte par quelque endroit, a besoin d'être aidée et fortifiée contre ses propres faiblesses, c'est assurément dans la science morale. L'histoire le prouve surabondamment.

∴

Leçons de l'Histoire ancienne.

Certes, ce n'est pas la pleine liberté de penser ni l'indépendance complète des cultes établis, qui ont fait défaut aux plus grands génies de l'antiquité païenne, philosophes, orateurs, poètes ou savants d'Athènes et de Rome. Les philosophes grecs n'étaient point, comme ceux de l'Inde, de la Perse et de l'Egypte, des prêtres obligés de donner à leur enseignement moral un caractère religieux, et ils usaient de cette liberté. Xénophon et l'école d'Elée, Anaxagore et l'école d'Ionie, Euripide, Aristophane, et la plupart des penseurs avant Socrate, étaient déjà des incrédules, réfractaires aux fables mythologiques. Socrate jeta les premiers fondements d'une morale purement philosophique. Platon et Aristote complétèrent son œuvre, et, depuis eux jusqu'à Lucrèce, Epicure et Cicéron, la direction morale des consciences échappa aux Dieux de l'Olympe, pour passer entre les mains des philosophes.

Eh bien, tous ces grands penseurs dont s'honore l'humanité, ont-ils réussi à fonder une morale indépendante de toute idée religieuse, et à donner aux hommes une règle de vie ? Il est clair que non. Tout en louant volontiers les maximes élevées que nous

rencontrons çà et là dans les ouvrages de Platon, d'Aristote, de Sénèque, d'Epictète ou de Marc-Aurèle, nous avons le regret de ne découvrir nulle part dans leurs ouvrages un corps de doctrine morale, entièrement solide et complet. Que d'erreurs, que d'incertitudes et de contradictions, même sur les principes généraux ! La théorie même du devoir n'y paraît-elle pas un peu vague et flottante, et très incomplète (1)? Que serait-ce si nous entrions dans la critique des détails !

Impuissante à fonder une doctrine morale complète, la philosophie n'a pas été moins impuissante à la faire régner sur les masses populaires, pas même sur les classes éclairées de la société. Les siècles les plus policés de la civilisation grecque et romaine, ont été les époques de la plus scandaleuse et abominable corruption, et même de l'inhumanité la plus révoltante. C'est le peuple d'Athènes, le plus policé du monde, qui vote sans scrupule l'égorgement de multitudes de prisonniers et le massacre de populations entières. C'est le peuple de Rome qui acclame, comme des jeux et des fêtes,les combats où les gladiateurs s'entre-tuent par milliers, et qui applaudit aux bêtes féroces dévorant les chrétiens dans les arènes sanglantes. Et ce déluge de boue et de sang, de servilités et de hontes, n'a pu être endigué et refoulé que par le

(1) Quoi qu'on en ait dit, il est impossible que les philosophes grecs, n'aient pas eu l'idée du devoir. C'était l'idée courante de tous les peuples, sans excepter le peuple grec. Les idées d'obligation, de responsabilité, de conscience, de culpabilité et de punition remplissent la littérature, la poésie, les institutions politiques et religieuses des Grecs. Nous en avons donné plus haut des exemples, qu'il eut été facile de multiplier. On doit seulement reprocher à la plupart de ces philosophes de n'avoir pas su, dans leurs *systèmes*, assez mettre en relief le caractère religieux du devoir en le rattachant à la raison absolue de Dieu. Mais ce caractère religieux du devoir, pour avoir été surtout mis en lumière par le christianisme, n'en demeure pas moins une idée naturelle et philosophique.

triomphe définitif de l'idée religieuse et chrétienne.

Seule, la religion chrétienne a pu relever tant de ruines, purifier les mœurs et réformer les lois, donner au monde un code très complet et très parfait de morale, et, tout en gardant ce qu'il y avait de bon dans les sociétés antiques, opérer la merveilleuse et bienfaisante transformation après laquelle l'humanité soupirait. Impossible à tout homme de bonne foi de nier l'immense progrès accompli par la morale chrétienne, et par elle seule, dans l'humanité tout entière.

Leçons de l'Histoire contemporaine.

Malgré cette leçon de l'histoire, la même tentative de morale sans la Religion, a été reprise par nos contemporains, mais cette fois sans excuse, car au lieu de vivre en plein paganisme, au milieu des légendes absurdes ou scandaleuses des dieux de l'Olympe, ils vivaient au sein du Christianisme, c'est-à-dire de la religion morale incontestablement la plus pure et la plus élevée que la terre ait jamais entendue, et dont l'efficacité avait été éprouvée par dix-huit siècles de luttes et de triomphes.

D'abord la grande Révolution française, après avoir fait table rase du trône et des autels, essaya de fonder sur la seule raison le règne de la vertu. On proclamait bruyamment les nouveaux droits de l'homme, l'affranchissement des peuples, la liberté, l'égalité, la fraternité, la solidarité universelle de tous les humains. Or, qu'a produit ce grand effort des ancêtres « géants », appuyé sur la force publique et le gouvernement de la Terreur ? Au dehors, des conquêtes sanglantes et stériles ; en dedans, des luttes fratricides, des orgies sanguinaires, des hontes et des ruines. Puis, après ces flots de sang et de boue, le débordement de licence et de corruption du Directoire : en tout cela rien de commun avec le règne tant prôné de la vertu.

Un peu plus tard, les Saint-Simoniens, — parmi lesquels on comptait des hommes de grande valeur, qui firent bénéficier le nouveau parti de leur talent et de leur crédit, et séduisirent la portion la plus intelligente de la jeunesse de nos grandes écoles, — essayèrent à leur tour de fonder un « nouveau christianisme », qui devait faire le bonheur de l'humanité. Leur morale, inspirée par un naturalisme sensualiste et par le romantisme, réhabilitait la chair et les passions, essayait même de proclamer l'amour libre... Après de grotesques extravagances, tout finit en cour d'assises par la condamnation d'Enfantin, aussi solennel que ridicule dans son rôle de *Père suprême*.

Encore plus éphémère, la « religion de l'Humanité », dont Auguste Comte se fit le fondateur et le Grand-Prêtre, mais qui n'eut jamais de fidèles.

Quant aux autres philosophes du même siècle, qui, sans fonder de religion nouvelle, ont essayé d'inventer une nouvelle morale : positivistes, évolutionnistes, criticistes, néo-criticistes, pessimistes, néo-bouddistes, libres-penseurs indépendants, ils ont abouti, comme on l'a longuement démontré dans cette étude, à produire une telle anarchie dans les doctrines, que les plus éminents penseurs ont définitivement proclamé la faillite de la nouvelle science. Et voici que les « âmes sont en détresse, les familles se dissolvent, les foyers s'éteignent, les peuples se troublent, les races s'appauvrissent, une lourde angoisse pèse sur toute cette génération que le doute a mordue » (1).

Impuissance de la philosophie séparée.

Comme contre-poison, la morale des plus éminents spiritualistes, séparés du Christianisme, reste indécise et inefficace sur les âmes. Indécise, elle hésite non seulement sur des questions de morale particu-

(1) P. Didon, *Conférences de 1878*.

lière, comme le duel et le suicide, que certain manuel d'instruction publique ose justifier, ou bien sur certains cas de honteuses passions, objets de son indulgence et de ses excuses, — mais encore elle hésite sur des questions fondamentales de morale. Elle ne sait nous dire avec sûreté et précision quelles sont nos origines et notre destinée ; d'où nous venons, où nous allons ; quelle voie, quel idéal il nous faut suivre ; comment s'opérera l'union avec Dieu dans la vie future, ni comment on doit la préparer ici-bas par la prière, la vertu et l'expiation.

Le Christianisme, au contraire, a sur toutes ces questions des réponses claires et nettes, si simples à la fois et si raisonnables, qu'on a pu dire qu'il n'enseigne rien que la raison n'ait déjà découvert, ou pressenti, ou attendu avant l'Evangile ; rien qu'elle n'ait reconnu, après la publication de la bonne nouvelle, comme parfaitement raisonnable et conforme aux aspirations les plus hautes de l'esprit et du cœur de l'homme.

« Il y a un petit livre, écrivait Jouffroy, qu'on fait apprendre aux enfants, et sur lequel on les interroge à l'Eglise. Lisez ce petit livre qui est le catéchisme. Vous y trouverez une solution de toutes les questions que j'ai posées, de toutes sans exception. Demandez au chrétien d'où vient l'espèce humaine, il le sait ; où elle va, il le sait ; comment elle y va, il le sait. Demandez à ce pauvre enfant, qui de sa vie n'y a songé, pourquoi il est ici-bas et ce qu'il deviendra après sa mort, il vous fera une réponse sublime, qu'il ne comprendra pas, mais qui est admirable. Demandez-lui pourquoi le monde a été créé, à quelle fin... pourquoi les hommes parlent plusieurs langues, pourquoi ils souffrent, pourquoi ils se battent, et comment tout cela finira, il le sait. Origine du monde,

origine de l'espèce, questions de races, destinée de l'homme en cette vie et en l'autre, rapports de l'homme avec Dieu, devoirs de l'homme envers ses semblables, droits de l'homme sur la création, il n'ignore de rien, et quand il sera grand, il n'hésitera pas davantage sur le droit naturel, sur le droit politique, sur le droit des gens, car tout cela sort, tout cela découle, avec clarté et comme de soi-même, du Christianisme (1). »

Et ce n'est pas seulement par la claire précision et la popularité de ses réponses que la morale chrétienne l'emporte infiniment sur les morales spiritualistes, c'est encore et surtout par son efficacité pratique. Elle seule, en éclairant les esprits, gagne les volontés, réforme les mœurs : ce que n'a jamais pu faire un système philosophique.

Puissance de la Religion chrétienne.

Après nous avoir fait comprendre la laideur et la malignité du péché, révolte sacrilège contre notre souverain Maître, suprême ingratitude envers notre premier bienfaiteur et Père, malheur aussi redoutable pour l'âme infidèle que la honte, l'esclavage et la mort, — la Religion chrétienne réussit à nous faire craindre le péché comme le plus grand des maux, et à nous faire pratiquer les vertus opposées, avec une délicatesse de conscience inconnue des anciens, et dont l'amour de Dieu est le mystérieux secret.

Elle seule a le don merveilleux de préserver les âmes de la contagion du siècle, et de conserver en elles, pure et immaculée jusqu'à la mort, cette fleur délicate de l'innocence baptismale. Et, ce qui n'est pas moins admirable, après la chute, elle sait relever le pécheur, quelle que soit la profondeur de l'abîme où il est tombé, le purifier par les larmes et le sang

(1) Jouffroy, *Du problème de la Destinée humaine.*

du repentir, créer en lui une vertu nouvelle et le réhabiliter à ses propres yeux, comme aux yeux de Dieu. Elle a ses héros de la pénitence, aussi bien que ses héros de la virginité.

Non seulement elle proclame sans défaillance tous les devoirs de la vie sociale, même les plus difficiles : la sainteté du mariage, le pardon des injures, l'amour des ennemis, le respect absolu de l'honneur et du bien d'autrui, le support de la souffrance, de la pauvreté, des pires adversités de la vie, mais encore elle a la vertu de les faire pratiquer aux hommes de bonne volonté. Son efficacité pratique.

C'est à elle que revient l'honneur des unions chastes et fécondes, la multitude des mariages réhabilités, les restitutions volontaires des biens mal acquis, les réconciliations entre frères ennemis, le pardon des martyrs à leurs bourreaux, les résignations héroïques aux souffrances et aux malheurs immérités, enfin toutes ces vertus ignorées du monde antique, notamment la divine charité, ou la passion du sacrifice de soi-même pour ses frères. Les aumônes et les largesses volontaires ne suffisent pas à l'esprit chrétien, il faut aller jusqu'à se donner soi-même et sa vie, pour le soin spirituel et matériel des enfants, des pauvres, des vieillards, des orphelins, des malades, des incurables, des victimes de la guerre ou des épidémies. De là ces multitudes d'hôpitaux, d'asiles, d'orphelinats, d'écoles, de maisons de bienfaisance de toute sorte, pour tous les maux de l'âme et du corps, qui ont surgi de toute part, sur le sol chrétien, et qui ont relevé et consolé l'humanité de l'implacable égoïsme des temps antiques. Que l'on compare ces innombrables institutions chrétiennes avec les rares essais de la philanthropie laïque, et l'on verra où se trouve l'efficacité pratique de la morale.

Secret de cette puissance

Un libre penseur voulut un jour connaître le ressort de cette passion du sacrifice de soi-même, qui soutient le courage de nos héroïques filles de la charité ou de nos missionnaires, et la bonne religieuse interrogée lui répondit en lui montrant l'autel et le tabernacle, source infinie du sacrifice. Oui, c'est la foi en la parole du divin Maître qui a dit : « Quiconque veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il porte sa croix et me suive (1) » ; et cette autre parole : « je vous fais un commandement nouveau, c'est de vous aimer les uns les autres, comme je vous ai aimés (2) » ; oui, c'est cette foi qui, seule, peut mettre au cœur la passion de la divine charité ; les philosophes les plus indépendants en ont dû faire l'aveu, et le proclamer.

Aveux des libres-penseurs.

« La foi, nous dit Taine, est une grande paire d'ailes, indispensable pour soutenir l'homme au-dessus de lui-même... Sitôt que ces ailes défaillent ou qu'on les casse, les mœurs publiques et privées se dégradent... Ni la raison philosophique, ni la culture artistique et littéraire, ni même l'honneur féodal et chevaleresque, aucun code, aucune administration, aucun gouvernement ne suffit à la suppléer dans ce service. Il n'y a que lui (le christianisme) pour nous retenir sur notre pente natale, pour enrayer le glissement insensible, par lequel, incessamment et de tout son poids originel, notre race rétrograde vers les bas-fonds » (3).

(1) *Luc*, XVII, 10.
(2) *Jean*, XIII, 34.
(3) Taine, *Origines de la France contemporaine*, XI. p. 146, — « Le Christ parti, rien n'éclairera notre abîme, et nous entrevoyons bien les lugubres avenirs, les âges noirs qui vont commencer après la mort des grands rêves célestes, les démocraties tyranniques et effroyables où les désolés ne sauront même plus ce que c'est que la prière. » (Pierre Loti). — « Une longue enquête sur les maladies morales de la France actuelle m'a contraint de reconnaître à mon tour la vérité proclamée par des maitres d'une autorité bien supérieure à la mienne :

Si ce recul dont parle l'éminent historien, et cette lamentable décadence n'est pas encore irrémédiable pour notre nation, ce n'est pas la faute des nouvelles morales et du désarroi des intelligences qu'elles ont produit. Heureusement, tandis qu'une réaction chrétienne très manifeste se produit dans l'élite de la société, la grande masse du peuple ignore les nouveautés subtiles et raffinées de la libre pensée. Elle demeure indifférente à ces controverses théoriques, et elle continue, en vertu de l'impulsion acquise, à suivre les habitudes et les mœurs façonnées par l'idée chrétienne.

Mais lorsque la toute-puissance légale aura vulga risé par les écoles sans Dieu, et infusé dans le sang des générations nouvelles le poison subtil de la morale libre, nous en verrons rapidement les lamentables effets. Lorsqu'on aura enseigné à la jeunesse que l'homme est libre de toute soumission à Dieu, de toute crainte des sanctions éternelles, et que les préceptes du Décalogue sont toujours discutables, vous verrez que, nonobstant les théories de la sympathie ou de l'intérêt bien entendu, la morale privée sera dissoute, les égoïsmes se heurteront violemment, et la morale publique chancellera sur ses bases. La barbarie païenne avec ses raffinements de débauches, de violences tyranniques et d'inhumanité, cette barbarie que l'idée chrétienne a refoulée et vaincue, reviendra, sous la forme du socialisme ou de l'anarchisme ou de quelqu'autre « tyrannique et effroyable démocratie», plus envahissante et plus terrible, armée de toutes les inventions de la civilisation moderne. L'histoire reverra les invasions des barbares, et enre-

Balsac, Le Play et Taine, à savoir que pour les individus comme pour la société, le christianisme est à l'heure présente, la condition unique et nécessaire de santé et de guérison.» Paul Bourget, *Préface de ses œuvres*, 1900.

gistrera la décadence, jusqu'à l'effacement final, de nations civilisées. Car Dieu, pour châtier ces nations infidèles qui se séparent de lui n'a pas besoin de se servir du miracle, il n'a qu'à les laisser faire ; elles trouveront dans leur éloignement volontaire des sources de la vie, leur propre châtiment.

Et voilà comment, tout en prouvant l'*utilité* sociale de la morale chrétienne, nous en prouvons indirectement la *vérité* et la bonté, car ce qui nous est indispensable, pour vivre et atteindre notre fin individuelle et sociale, ne saurait être faux, illusoire et mauvais. C'est la vérité, et non le mensonge, qui est source de vie pour l'être raisonnable : elle est à la fois « la voie, la vérité et la vie ».

Ne séparons donc pas, par une erreur criminelle, ce que la nature a uni : la Morale et la Religion. Loin d'être des rivales, elles sont des sœurs amies, faites pour s'entendre et pour vivre dans une indissoluble union. Selon le mot célèbre de Cousin, plus vrai que jamais : « elles sont les deux alliées immortelles » (1).

(1) Autres auteurs à consulter sur les Morales indépendantes : Cousin, *Cours d'histoire de phil. morale* ; A. Comte, *Religion de l'avenir* ; Enfantin, *Morale* ; Boutroux, *La philosophie de Ch. Secrétan* ; Abbé de Broglie, *La Morale sans Dieu* ; Coignet, *La morale indépendante* ; Thamin, *Education et Positivisme* ; A. Croiset, *Confér. sur l'éducation morale dans l'Université* (1900-1901) ; Joly, *La France criminelle* ; Buisson, *La Religion, la Morale et la Science* ; Izoulet, *La Cité moderne* ; Bourgeois, *Solidarité* ; Fonsegrive, *Solidarité, Pitié, Charité* ; P. Roure, *Doctrines et problèmes* ; H. Tivier, *Au pays des systèmes* ; Faguet, *Politiques et Moralistes*, 3e série, 1900 ; De Brémond d'Ars, *La vertu morale et sociale du Christianisme* ; Ed. Rod, *Les idées morales du temps présent* ; *Le sens de la vie* ; Brunetière, *Discours de combat* ; *Science et Religion* ; *Solidarité* ; *Education et instruction*, etc.

A notre Cher Fils Albert FARGES, prêtre de Saint-Sulpice, Paris.

LÉON XIII, PAPE

Cher Fils, salut et bénédiction apostolique.

L'hommage que vous avez voulu Nous faire, comme un bon fils, des prémices de votre talent et de votre science, en nous offrant vos *Études philosophiques* nous a été bien agréable, et Nous tenons, par la lettre que Nous vous écrivons, à vous en témoigner Notre satisfaction paternelle.

Dès le commencement de Notre Pontificat, une de nos plus vives préoccupations a été de ramener les études supérieures aux vrais principes des anciens, en les remettant sous l'autorité de saint Thomas d'Aquin, et c'est avec une joie toujours croissante, que Nous voyons de tous côtés tant d'heureux résultats répondre à nos souhaits. Or, la Compagnie à laquelle vous appartenez, et vous personnellement, cher fils, vous Nous avez procuré ce sujet de joie, par le zèle avec lequel, vous conformant religieusement à Nos instructions, vous vous êtes appliqué, soit autrefois dans l'enseignement de la jeunesse, soit depuis par les écrits que vous publiez, à remettre en honneur cette belle philosophie des anciens docteurs, et à montrer son harmonie, surtout en ce qui touche à l'observation et à l'étude de la nature, avec les progrès constants des sciences modernes. On ne peut que louer l'œuvre que vous avez entreprise et la méthode, assurément excellente, avec laquelle vous la menez à sa fin.

A une époque où tant de gens, avec l'arrogance de ce siècle, regardent avec dédain les âges passés et condamnent ce qu'ils ne connaissent même pas, vous avez fait une œuvre nécessaire en allant puiser aux sources mêmes la vraie doctrine d'Aristote et de saint Thomas, de manière à lui rendre, d'une certaine façon, par l'ordre lumineux et la clarté de votre exposition, la faveur du public. Et quant aux reproches qu'on lui fait d'être en désaccord avec les découvertes et les résultats acquis de la science moderne, vous avez eu raison d'en montrer, par la discussion des faits et des arguments allégués de part et d'autre, la faiblesse et l'inanité.

Plus vous marcherez dans cette voie, plus s'établira et se fortifiera votre conviction, que la philosophie aristotélicienne,

telle que l'a interprétée saint Thomas, repose sur les plus solides fondements, et que c'est là que se trouvent encore aujourd'hui les principes les plus sûrs de la science la plus solide et la plus utile entre toutes.

L'œuvre que vous avez entreprise, cher fils, vous demandera, Nous le comprenons bien, de longs et pénibles travaux. Mais prenez courage, Nous vous l'ordonnons, bien persuadé que vos forces seront à la hauteur de cette tâche, et que de très réels avantages pourront en découler non seulement pour ceux qui s'occupent des études sacrées, mais surtout pour ceux qui, s'appliquant aux sciences naturelles et à celles qui leur sont apparentées, se laissent en si grand nombre, Nous le constatons avec douleur, écarter de la vérité, soit par leurs opinions préconçues, soit par les erreurs d'un matérialisme grossier.

Dans cette voie vous trouverez un honorable encouragement dans la faveur que vous ont acquise, auprès des savants, vos écrits déjà publiés, et que vous obtiendrez dans une mesure d'autant plus large, que vous mettrez plus de soin à poursuivre votre œuvre, sous les auspices de si grands maîtres.

Mais puisque ces sympathies des savants, comme vous l'avouez avec une piété toute filiale, n'ont de prix à vos yeux que si la Nôtre vient s'y ajouter, Nous voulons entourer votre personne et vos travaux de toute Notre bienveillance, et Nous formons pour vous, et en même temps pour la vraie science, le vœu que votre œuvre ait un plein et complet succès.

Comme gage de cette bienveillance, et pour vous assurer le succès que vous implorez du secours divin, c'est de tout cœur que Nous accordons à vous, à vos confrères et à vos élèves, la bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près saint Pierre, le 21 mai 1892, la quinzième année de Notre Pontificat.

LÉON XIII, PAPE.

Imp. J. Thevenot, Saint-Dizier (Hte-Marne).

BJ 105 .L45 F37 1902
SMC
Farges, Albert,
1848-1921.
La liberte et le devoir
: fondements de la
AWP-3475 (mcsk)